

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

М.К.Мамардашвили
ЛЕКЦИИ ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ
 Под редакцией Ю.П.Сенюкосова
 М.: "Аграф", 1999

От редактора
ЛЕКЦИИ

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

ДОПОЛНЕНИЕ

Фрагменты лекций, прочитанных в 1979 году

1 4 7 8 9 10 12

Примечания

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Київ)

От редактора

В самом конце 70-х, по инициативе Паолы Дмитриевны Волковой, Мераба Константиновича Мамардашвили пригласили читать лекции во Всесоюзный государственный институт кинематографии. Лишенный к тому времени аудитории и фактически вытнанный с прежнего места работы за "невыполнение плана", он, естественно, принял это приглашение с радостью, поскольку помимо (в силу специфики института) определенной свободы у него появилась, наконец, возможность осуществить свое давнее желание. А именно, читая одновременно разные курсы, рассказать слушателям об истории философии, как "некоей единой, — выражаясь его словами, — хотя и растянувшейся во времени, попытке людей философствовать и посредством философии узнавать о себе и о мире то, чего без философии узнать нельзя" (см. первую лекцию настоящего курса). То есть, другими словами, лишь условно разделяя ее на античную, классическую и современную, так как он считал себя убежденным сторонником реальной натуральной философии *.

* См. об этом более подробно: Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. — В его кн.: Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996, с. 263-285.

[...] Лекции печатаются с расшифрованных магнитофонных записей с сохранением — насколько это возможно при публикации — авторской манеры устной речи.

И последнее. Ввиду того, что у нас с М.К. было в это время всего несколько кассет, и мне приходилось, как правило, срочно, иногда по ночам распечатывать очередную кассету, чтобы записать следующую лекцию, и к тому же нередко нас подводил магнитофон, часть лекций — это относится прежде всего к вариации 1979 года, которая печатается в книге в виде дополнения — оказалась записанной не полностью, либо с дефектами, о чем остается, конечно, только сожалеть...

Ю.П. Сенюкосов

Истина давно обречена и
 соединила высокую обидку
 духовных умов. Ее ищи себе
 усвоить, эту старую истину.

Гёте

● БИБЛИОТЕКА ●

М.К.Мамардашвили
**ЛЕКЦИИ ПО АНТИЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Под редакцией Ю.П.Сенокосова
М.: "Аграф", 1999

От редактора
ЛЕКЦИИ

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
ДОПОЛНЕНИЕ

Фрагменты лекций, прочитанных в
1979 году

1 4 7 8 9 10 12

Примечания

Библиотека Фонда содействия
развитию психической культуры
(Киев)

От редактора

В самом конце 70-х, по инициативе
Паолы Дмитриевны Волковой,
Мераба Константиновича
Мамардашвили пригласили читать
лекции во Всесоюзный
государственный институт
кинематографии. Лишенный к тому
времени аудитории и фактически
выгнанный с прежнего места работы
за "невыполнение плана", он,
естественно, принял это
приглашение с радостью, поскольку

помимо (в силу специфики института) определенной свободы у него появилась, наконец, возможность осуществить свое давнее желание. А именно, читая одновременно разные курсы, рассказать слушателям об истории философии, как "некоей единой, — выражаясь его словами, — хотя и растянувшейся во времени, попытке людей философствовать и посредством философии узнавать о себе и о мире то, чего без философии узнать нельзя" (см. первую лекцию настоящего курса). То есть, другими словами, лишь условно разделяя ее на античную, классическую и

современную, так как он считал себя убежденным сторонником реальной натуральной философии *.

* См. об этом более подробно:

Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. – В его кн.:
Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996, с.
263-285.

[...] Лекции печатаются с
расшифрованных магнитофонных
записей с сохранением – насколько
это возможно при публикации –
авторской манеры устной речи.

И последнее. Ввиду того, что у нас с
М.К. было в это время всего
несколько кассет, и мне приходилось,

как правило, срочно, иногда по ночам распечатывать очередную кассету, чтобы записать следующую лекцию, и к тому же нередко нас подводил магнитофон, часть лекций – это относится прежде всего к вариации 1979 года, которая печатается в книге в виде дополнения – оказалась записанной не полностью, либо с дефектами, о чем остается, конечно, только сожалеть...

Ю.П. Сенокосов

Истина давно обретена и
соединила высокую общину
духовных умов. Ее ищи себе
усвоить, эту старую истину.

ЛЕКЦИЯ 1

Я попытаюсь рассказать вам историю философии как историю некой единой, хотя и растянувшейся во времени, попытки людей философствовать и посредством философии узнавать о себе и о мире то, чего без философии узнать нельзя. Мы попытаемся подойти к этому материалу так, чтобы в нем почувствовать те живые вещи, которые стоят за текстом и из-за которых, собственно, он и возникает. Эти вещи обычно умирают в тексте, плохо через него проглядывают, но,

тем не менее, они есть. И читать тексты и рассуждать о них имеет смысл только тогда, когда ты не догматической ученостью себя наполняешь, а восстанавливаешь именно живую сторону мысли, из-за которой они создавались. То есть я хочу тем самым сразу сказать, что посредством создания текста и следуя логике, которую требует уже не твоя мысль, а его характер, мы, по-сути, впервые и уясняем собственную мысль, как узнаем и то, что же, собственно, люди думали. Лишь в этом случае, когда мы встречаемся с текстом через две тысячи лет после его создания, он

оказывается для нас не элементом книжной учености, а, скорее, конструкцией, проникнув в которую, мы можем оживить те мысленные состояния, которые находятся за текстом и возникли в людях посредством этого текста. Если бы это было не так, то нам не нужна была бы никакая письменная история, и мы имели бы право ее не помнить, и только архивариусы занимались бы текстами, книгами, рукописями.

Одновременно наш курс будет своего рода введением в философию как таковую, попыткой ухватить ее особенность и то, в чем состоят акты

философствования. Повторяю:
мертвые знания нам не важны — мы
обращаемся к прошлому и понимаем
его лишь в той мере, в какой можем
восстановить то, что думалось когда-
то, в качестве нашей способности
мышления и то, что мы можем
сейчас сами подумать. Так как
проблема не в том, чтобы прочесть
и потом помнить текст, а в том,
чтобы суметь высказать мысль,
содержащуюся в нем, как
возможность актуального,
теперешнего мышления людей XX
века.

Задача историка философии или
человека, читающего что-то из

истории философии, состоит, повторю еще раз, в том, чтобы, читая чуждый нам словесно, по форме, текст, помыслить мыслимое в нем сейчас. Что предполагает, неизбежно, различение двух вещей: с одной стороны, некое мыслительное содержание учения, например, Демокрита, а с другой стороны, историческую форму, в которой это содержание было выражено, и то сознание о себе и о смысле своего учения, которое имел данный философ. Следовательно, есть некое объективное мыслительное содержание, которое не зависит от того, как оно было понято и

изложено философом, который мыслил. Есть нечто такое, скажем, в утверждении Демокрита об атомах и пустоте, что не зависит от того, как сам Демокрит это понял и выразил. Казалось бы, парадоксально – есть мысль Демокрита, независимая от самого Демокрита, от той формы, которую он придал своей мысли, излагая ее, доказывая и сообщая другим...

Более того, тем, что я буду вам рассказывать дальше, вы должны пользоваться как калькой для понимания текста; я не буду пересказывать и воспроизводить тексты: лектор – не множительный

аппарат, и не имеет смысла воспроизводить то, что уже сделано; текст напечатан в энном числе экземпляров, и нет необходимости его повторять и пересказывать. Моя задача состоит в другом: поскольку вы можете в одну руку взять текст, то я попытаюсь сделать так, чтобы в другой руке у вас была бы калька к нему. Я в буквальном смысле имею в виду кальку. Вы накладываете прозрачную бумагу на текст, и на этой бумаге должно быть что-то, чего нет в тексте, но что, тем не менее, существует в силу его существования: текст ведь проглядывает через кальку, на ней тоже что-то написано;

и вот соединение одного с другим поможет понять тексты, понять историю философии. И еще: если мы подойдем к тексту не как к мертвому грузу учености, а как к чему-то живому, в чем бьется пульс мысли, то тогда чтение текстов имеет смысл. Нужно все время держать в своем сознании отношение философии к нашей жизни, то есть попытаться установить такое отношение между нами и философией, чтобы философия представлялась бы некоторым жизненно важным явлением, имеющим отношение к нашей обыденной, повседневной жизни, — в той мере, в какой она

сознательна; в той мере, в какой мы пытаемся прожить жизнь как сознательные и достойные этого эпитета существа. Ведь мы, не замечая этого, а иногда и замечая, совершаем акты философствования в самой жизни, поскольку совершение актов философствования является условием определенного рода жизни. Тогда лишь становится понятно, для чего нам нужна история философии. Она нужна нам, хотя это может показаться парадоксальным, как раз потому, что никакой истории философии нет.

Значит, какие-то определенным образом понимаемые акты

философствования являются
условием жизни (не биологической
жизни, конечно) некоторых
сознательных существ, называемых
"людьми". Но это же означает, что
сознательная жизнь, если она
совершилась, — а, совершившись, она
вплетает в себя элементы
рассуждения или размышления, или
состояния призадуманности,
которые называются философией, —
так вот, если эта жизнь (а не вообще
жизнь) совершилась, то она есть
способ бытия. Что-то вечное — акты
жизни, раз они совершились,
обладают бытием, то есть пребывают
всегда, как это ни парадоксально.

Философ вынужден считать, что
пребыть, случиться (или
осуществиться) есть способ бытия, а
не что-то, что просто уходит в
прошлое. В каком-то смысле те
люди, которые пребыли посредством
мысли, скажем, Платон, Аристотель,
Декарт, Сократ, являются нашими
современниками. Они живут, населяя
то же самое жизненное пространство
в той мере, в какой мы его населяем,
— а можно вообще ничего не населять
и исчезать, как волны на
прибрежном песке, не оставляя
никаких следов. Философия имеет
особое отношение к способу
возникновения и существования

человеческого феномена, поскольку он зависит от самосозидания. А история – это зафиксированные лишь события акте" самосозидания некоего существа, которое природой не рождается, и не существует независимо от работы самосозидания. (Природой рождается некоторый биологический материал возможных человеческих событий и состояний. Но это только биологический материал.) За пребыванием и длением человека во времени, тем более во времени истории, стоит постоянно возобновляющаяся работа или усилие со стороны человека.

Поэтому можно сказать так: человек есть в той мере, в какой он хочет быть.

Воспользуемся этой метафорой, чтобы прояснить через нее кое-какие вещи, которые анализом и описанием ухватить очень трудно. Итак, мы имеем депо с некоторым бытием, которое как бытие зависит от желания и усилия быть. А раз так, то, очевидно, потом происходит и нечто такое, что и приводит нас к философии. Расставив эти предупредительные знаки, мы можем теперь заняться сутью дела, поскольку, расставив их, мы уже сделали более здоровым наше

мышление; они являются своего рода гигиеной рассуждения. Например, если мы примем то, что я сказал, то сможем избежать одной весьма обычной ловушки, в которую часто попадают историки и философы. (Рассуждение о ней будет взято нами как некое пропедевтическое правило нашего восприятия образцов философий в истории философии.) Ловушка такая: находясь на довольно высокой ступени развития науки, логического мышления, то есть некоторых представлений о мире (в рамках довольно сложной системы представлений о мире, о космосе, о вселенной, об устройстве материи,

атомов), мы склонны всю историю рассматривать как некое движение в русле таких представлений. И в этом смысле считаем, что у нас развитые, высокие и глубокие представления, а у древних они были детскими, примитивными и недоразвитыми. И для оценки их мысли, сопоставляя, к примеру, что думали о мире Демокрит или Декарт, сравниваем это с тем, что знаем о мире мы, и так оцениваем некогда написанный текст. Но ведь чуть раньше, говоря о расстановке предупредительных знаков, я фактически уже высказал мысль, позволяющую нам что-то рассматривать в истории мысли не в

русле рассмотрения ее как представления о мире.

Из того, что я говорил, вытекает, что мы должны взять другую сторону, которую условно можно назвать конструктивной стороной текста, — быть может, мы должны рассматривать текст не как систему записанных представлений, а как следы работы самосозидания человека? То есть брать уже не содержание представлений, сопоставляя их с тем, что мы знаем о мире, а рассматривать текст как следы изобретений или как способ определенной работы, имеющей отношение к тому, что философия —

элемент созидания человеком самого себя. Тогда философские тексты станут не просто представлениями о мире, а обретут конструктивную сторону по отношению к какому-то усилию. Или тому, что я называл "желанием быть", что должно постоянно повторяться и возобновляться в каждом человеческом существе.

Следовательно, нам эти тексты родственны по этому усилию, а не по содержанию представлений.

Содержание представлений Фалеса, Анаксимена, Анаксагора о мире действительно чуждо нам в качестве только представлений. А вот со

стороны возобновляющегося усилия (иначе мир вокруг тебя разваливается) – они нам близки и являются той вечной современностью, о которой я говорил в связи со странным парадоксом жизни: жизнь вечна, если пребыла хоть один раз.

Лишь в этом случае у нас появляется возможность как-то иначе посмотреть на последовательность известных культурных форм в истории ("культурными формами" я называю такие образования как миф, религия, искусство, философия, наука) и на смысл этой последовательности. Ведь обычно

полагают, что сначала был миф, потом религия, а потом философия и наука (искусство, слава богу, считается очень древней, давно изобретенной человеком вещью). И к тому же это сопоставление проводится на основе якобы рационалистических представлений о том, что мы знаем о мире. В этом смысле говорят, что миф – это (имея в виду отрицательную оценку) искаженное представление о мире, а наука и философия – позже появившиеся правильные представления. Однако можно задать вопрос: а может быть, последовательность вовсе не такова

или, во всяком случае, если она внешне выступает такой, то ее смысл вовсе не в этом?.. Не в том, что миф был абберацией еще детского сознания, а потом мы стали взрослыми и видим мир в свете науки, то есть истины (в отличие от заблуждений, которые есть область мифа); может быть, мы здесь имеем дело прежде всего не с представлениями, ложными или истинными, о мире, а с чем-то совершенно иным, что действительно предшествовало философии. Но тогда это предшествование будет иметь, очевидно, какой-то содержательный

смысл, а не горделивую позу утверждения, что все, что предшествовало, есть заблуждение, а мы – самые умные, красивые и все понимаем, в отличие от заблуждений первобытного человека. Так что же мы можем увидеть в мифе? – Одну из первых, конечно, датируемых началом человечества (с самого первого появления его следов, о которых мы знаем в результате раскопок), – человекообразующую машину. И это же относится к искусству как элементу мифа. (Учитывая, что очень трудно отличить исходные мифы от продуктов "фольклорной"

коллективной фантазии, от первых образцов того, что по теперешним критериям можно назвать искусством. Особенно трудно проводить это различие, если мы берем ритуальную сторону мифа. Мы его устанавливаем с большим трудом, после довольно долгой аналитической работы исследования и определения понятий. И такая трудность различения не случайна.

Чуть позже я поясню свою мысль, чтобы выявить одновременно те содержательные жизненные вещи, которые именно к жизни имеют отношение и которые потом становятся предметом философского

анализа, и получают соответствующие философские понятия. А пока попытаемся без специальных понятий присмотреться к тому, что здесь происходит и что мы называем "жизнью" в некотором особом смысле слова, чтобы понять, почему я с этой особой формой жизни связываю ритуал, миф и хочу подойти к возникновению философии из мифа.

Для начала, для того чтобы поставить своего рода веху, скажу, что в истории культуры наблюдается такая интересная вещь, как соответствие во времени. Слово "соответствие" я употребляю в том

же смысле, в каком его употребляли символисты XIX века. В частности, Бодлер называл это *correspondances* – системой совпадений и соответствий. Соответствий нескольких явлений, совершенно непохожих друг на друга. Казалось бы, явления не связаны, но между ними есть символическое соответствие, или совпадения, если угодно. Так вот, таким странным историческим соответствием (для нас же это просто веха) является простой исторический факт, которому один из немецких философов-экзистенциалистов,

Ясперс, дал довольно точное название – *осевое время* .

В VI веке до нашей эры, в разных местах, не связанных друг с другом или связанных настолько слабо, что с этой связью можно не считаться и не говорить поэтому о миграции идей и культур, – в Греции, Индии, Китае и Персии (точки идут густо, примерно на одной временной оси, поэтому Ясперс и назвал это "осевым временем") возникло несколько сходных явлений: метафизических религий особого рода, отличающихся от этнических или локальных религий. Это – Будда в Индии, Лао-цзы в Китае, Заратустра в Персии,

первые философы Греции – Парменид и так называемая физиологическая, милетская школа (фюзис – природа, отсюда "физиология" – не в нашем современном смысле слова, а в греческом, и поэтому первые философы – Фалес, Анаксимен, Анаксимандр назывались физиологами). При этом, если мы возьмем, например, Будду, не зная еще, что такое философия, и не умея дать этому определения (определение и сейчас дать трудно), то интуитивно, тем не менее, понимаем, что это такое же явление, как Парменид в Греции или Лао-цзы

в Китае. Мы как бы феноменологически или, скажем так, по стилистике ухватываем это соответствие (поэтому я и называю его символическим), совершенно отрешаясь от различия в содержании. С этого и начинается наша история: какой-то перелом, произошедший одновременно в не связанных друг с другом местах, когда почти одновременно появляются разбросанные по географии культур группы людей, идей и каких-то мысленных и духовных построений и, более того, способов жизни, ибо в большинстве случаев (кроме греческого) это было сопряжено с

наложившейся религией личностного спасения — с тем, что стало называться потом мировыми религиями. (Мировые религии в исходном своем пункте являются религиями личностного спасения, в отличие от массово-архаических, коллективистских, локальных религий.)

Но, поставив эту веху, вернемся все же к содержанию. Что я имел в виду, рассуждая об особой жизни, в связи с которой можно говорить о мифе как о человекообразующей машине, а не о системе представлений. (В дальнейшем нам придется говорить о философии как особом типе

размышления, связанного, кстати
весьма существенно, в том числе и с
проблемой или с идеей жизни,
организуемой в качестве условия и
формы личностного спасения.) Так
что же это за особая жизнь, с
которой связано то, что я назвал
конструктивной стороной мифа и
что затем окажется конструктивной
стороной и философского
рассуждения, которое, собственно, и
появляется (уже на уровне понятий)
с открытием этой конструктивной
стороны? Принимаем во внимание,
что философия и наука будут для нас
некоторого рода экспериментальной
деятельностью,

экспериментированием с человеческими возможностями. Пометьте себе слово "возможности" или "возможный человек" (в отличие от реального человека). Напомню вам в этой связи фразу из шекспировского "Гамлета": "Господи, мы знаем, кто мы такие, но не знаем, чем можем стать" [1]. Есть что-то, следовательно, что дано нам как "я", как "мы", а есть еще что-то, о чем мы не знаем и что можем лишь открыть в качестве нашего "я" в нас самих (это уже из области возможного).

Итак, миф, сочетаемый с ритуалом, есть не просто некоторое представление, правильное или

неправильное, о мире, но имеет, к тому же, конструктивную, человекообразующую сторону: нечто такое, через что в человеке становится "что-то", чего не было бы, если бы не проходило через некую машину, пока называемую нами мифом или ритуалом. Приведу простой пример, взяв рабочую сторону мифа. Традиционная архаическая ситуация: ритуал оплакивания умершего. Казалось бы, нелепая и к нашему делу не относящаяся вещь. Я сталкивался с ней еще молодым, в отдаленной от цивилизации грузинской горной деревне, когда присутствовал на

похоронах и слушал ритуальное пение. Этим делом обычно занимаются профессионалы – плакальщицы. (Очевидно, в русском фольклоре и в русских обычаях есть то же самое. Лишь язык и детали ритуала различаются.) Это очень интенсивное пение, близкое к инсценировке, своего рода мистерия. Слово "мистерия" я употребляю не случайно. В греческой культуре были так называемые Элевсинские мистерии, которые вовлекали массу людей в определенный строго организованный танец с пением, в определенное состояние, индуцируемое коллективным

действием. Короче, такого рода оплакивания, как грузинское, являются, несомненно, архаическими остатками более сложных и более расчлененных, развитых мистерий, когда интенсивно разыгрываются выражения горя через многообразное и монотонное пение, доходящее до криков. И все это выполняется профессионалами, которые явно не испытывают тех же состояний, что испытывают родственники умершего, из-за чего мне это казалось ритуализированным лицемерием. Но одно было бесспорно: сильное массовое воздействие на

чувствительность переводит человека, являющегося свидетелем или участником такого ритуала, в какое-то особое состояние. Лишь потом, уже гораздо позже мне стала понятной эта чисто формальная сторона, которую я раньше отвергал.

Постараюсь ее пояснить. Если человеческие связи и отношения в той мере, в какой они длятся и повторяются (ведь горе, привязанность — это эмотивные психические состояния, которые случаются в человеческой жизни, длятся во времени и воспроизводятся; люди всегда волновались, влюблялись, помнили,

были привязаны к кому-то, испытывали гнев, радость), в общем, все переживания, и в том числе понимание (ибо оно тоже характеризуется интенсивностью переживания), были бы предоставлены потоку или естественной смене наших нервных реакций и состояний (например, если бы память об умершем близком зависела от нашей способности, в чисто физическом смысле, приходить в состояние волнения и в этом смысле помнить о своих отце или матери), то они рассеивались бы самым временем, были бы подвержены процессу отклонения и

распада. Поставьте простой психический эксперимент: мы знаем, что в силу порогов нашей чувствительности, в силу времени невозможно находиться в одном и том же состоянии, скажем, в состоянии радостного возбуждения, умственного сосредоточения, гнева, радости, привязанности. Само по себе любое такое состояние подвержено хаосу. И то же самое происходит с памятью об умершем: предоставленное самому себе переживание горя развеивается по ветру, не имеет внутри себя как психическое состояние причин дления, причин для человеческой

преемственности, сохранения традиции, называемой обычно уважением к предкам. То есть, фактически мы получаем следующую мысль: забыть — естественно (так же как животные забывают свои прошлые состояния), а помнить — искусственно. Ибо оказывается, что эта машина, например, ритуальный плач, как раз и интенсифицирует наше состояние, причем совершенно формально, когда сам плач разыгрывается как по нотам и состоит из технических деталей. Я могу назвать это формальной стороной в том смысле, что она никакого непосредственного

отношения к содержанию не имеет. Дело не в содержании чувства горя, а в том, чтобы разыграть горе четко сцепленными техническими и практическими элементами действия. И они, действуя на человеческое существо, собственно и переводят, интенсифицируя, обычное состояние в другой режим жизни и бытия. Именно в тот режим, в котором уже есть память, есть преемственность, есть длительность во времени, не подверженные отклонениям и распаду (которым они были бы подвержены, предоставленные естественному ходу натуральных процессов). Мы

помним, мы любим, мы привязаны,
имеем совесть — это чисто
человеческие состояния — тогда,
когда мы уже прошли через
формообразующую машину.

Мой пример совершенно случаен,
можно взять и любой другой —
например, произведение искусства в
его архаичном виде. В своем
проявлении произведения искусства
тоже были вещами, которые
разыгрывались. Эти вещи не лежали
в библиотеках, не находились в
пользовании грамотных и
утонченных интеллектуалов, а
разыгрывались во дворе нашей
жизни тысячелетия назад. В связи с

чем я хочу обратить ваше внимание на то, как иногда археологи объясняют существование наскальной живописи: что человек якобы боялся сил природы и, будучи слабее мамонта, сначала овладевал им в виде изображения в пещере, бросая в него стрелы. Что эти рисунки как бы возникли из чисто прагматических вещей. А на самом деле они – бесполезные в прагматическом смысле слова (хотя и техничные), и не имеют к содержанию никакого отношения. Так как в нас есть не только содержание наших состояний, но еще и ритмы и интонации нашей души.

Ритмы – это ведь не содержательная вещь, так же как интонация, тон души. Мы можем перечислить все содержания души, как картофелины в мешке, а вот некий строй, интонацию души мы не можем перечислить. Это что-то явно избыточное, непрактичное, не служащее только тому, чтобы удовлетворять потребности: убить мамонта и съесть его мясо, или поплакать... Ведь ритуальный плач не разжалобить нас хочет, он создает в нас структуру памяти. Так что археологи не случайно не находят "бессмысленных" (с их точки зрения) останков, которые они могли бы

назвать принадлежащими к
человеческому виду, не находя при
этом и других останков – не только
примитивных орудий, скажем, мотыг,
но и вещей совершенно, на первый
взгляд, бесполезных: изображений,
которые будут потом называться
наскальной живописью. Ибо это
явно *символические* изображения
мира, которые, если анализировать
их с точки зрения искусства и
мифологии, вовсе не являются
первыми зачатками живописи – это
структурированные совокупности
символических знаков,
представляющих собой в целом
некий мир, космос. И

разыгрываемые вокруг них
ритуализированные спектакли тоже
являются "машинами", о которых я
только что говорил.

Я говорил о мистериях, а теперь
добавлю, и любой историк вам это
может доказать, что античная
трагедия как литературная форма
тоже возникла из мистерии. Трагедия
тоже есть что-то, проделывающее с
нами нечто в таком же духе, она не
просто рассказывает нам о каких-то
событиях, не претендуя на то, чтобы
воспроизвести какое-то реальное
событие, как оно случилось. Нет, с ее
помощью ставится и разыгрывается
нечто такое, что впервые рождает в

человеческих существах (проходящих через участие в трагедии, через восприятие ее) – человека, которого без нее не было бы. То есть, как я их называю, своего рода приставки к нам, через которые мы становимся людьми, – это мистерии, трагедии, произведения искусства. И все это можно назвать одновременно формой. В каком смысле? – Избыточность, незадействованность по потребности. Мы ведь ритуальные предметы не можем есть, не можем ими удовлетворять свои непосредственные потребности. Здесь важно не содержание, а *форма*. И самое главное, что эта форма

бытийна, имеет отношение к бытию. (Потом эта форма будет называться онтологией.)

Это именно – форма, то есть нечто пустое, бессодержательное, и только в этом смысле – ритуализированное. Она должна быть, чтобы мы вошли в измерение, которое философы называли бытием – нечто, существующее само по себе, как бы помимо человека, и большее, чем сам чело-век. Большее, потому что, с самого начала заставив человека увлечься ритуалом, поставив его в ситуацию идентификации, перевода сознательных явлений в другой, избыточный и более интенсивный

регистр жизни, я фактически показал, что человек сам по себе ничто по сравнению с жизнью этих вещей, с жизнью этого бытия. Человека, который сам по себе ничто, можно, оказывается, перевести в избыточную жизнь только таким образом, таким воздействием на него. Подчеркиваю, в моем рассуждении содержится при этом предположение, что нечто называемое формой или бытием (или формой, как бытийным чем-то) – более осмысленно, более целостно, чем человек.

Очевидно, вы знаете, что существует проблема некоего бытия или мира,

независимого от человека и человечества. Все эти темы объективности – что есть другая реальность, организованная сама по себе и в этой организованности и цельности не зависящая от человека. Ну конечно же, тот перевод человека, о котором мы говорим, – это нечто более цельное и организованное, чем конкретные акты отдельных людей. Причем мы даже не можем назвать это "придуманным". Ну скажите мне, кто придумал, как поступать с человеком, чтобы у него появилась структура памяти, привязанности, структура состояний, в которых можно пребывать и не рассеиваться?

Ведь явно — это не чье-то изобретательство. Если нельзя пройти в архаическую толщу и решить вопрос, как вообще впервые возникло сознание (а этот вопрос мы не можем решить), ну что ж, тогда вместо этого, решили философы (я говорю сейчас как бы от их имени), постараемся хотя бы описать некоторые черты того, что является "формой": через что мы входим в другое нечто, которое называем "бытием". Потом к этому бытию философы будут прилагать определения: вечное и неподвижное, само по себе пребывающее и т.д. Но мы уже воссоединились с тем, о чем

я говорил в самом начале: если
пребыло что-то в качестве акта
жизни, то это — способ бытия.
Случиться — это и есть способ бытия
и в этом смысле — оно вечно.
Поэтому Парменид, Гераклит,
Аристотель — наши современники в
той мере, в какой мы можем
забросить себя или нечто может
забросить нас в бытие, в то, что я
назвал некоторой формой жизни,
отличающейся от нашей
повседневной, обыденной жизни, в
которой действуют законы
рассеивания, забывания, распада
наших состояний.

Фактически, в основе всего того, что привело к философии (со стороны мифа, мистерии), лежит одна великая мысль. (Она и стала, с одной стороны, основой религии откровения или личностного спасения, а с крутой – основой метафизики или философского умозрения, основой великих философий.) Есть какое-то бытие, через форму нас в себя вовлекающее; умное бытие. Но дело в том, что это "умное бытие" не есть абстракция, не есть идеальное представление о каком-то пути (представление, которое лежит у нас в голове). Это особая и практическая реальность –

реальность ритуала, реальность мистерии, какие-то конкретные, но умные вещи, или бытие (более умное, чем мы), которое нас к себе приобщает, потому что оно нам адресовано. Оно ритуально воздействует на меня, и я должен как бы перескочить посредством участия, скажем, в ритуальном плаче из своей обыденной жизни в какую-то другую. Я называю ее то "жизнью", то "умом", то "бытием" — разные, казалось бы, слова, но они потом появятся как продукт философского рассуждения, то есть будут изобретаться — ум, форма, бытие.

А пока мы имеем депо с какими-то вещами, которые пытаемся ухватить, не применяя специальных философских понятий, принадлежащих к какому-либо конкретному философскому учению, и делаем это, кстати, для того, чтобы лучше понять смысл тех понятий, которые будут встречаться в текстах. А они всегда конкретны — тексты Аристотеля, Платона, Декарта или Канта. Повторяю: все, что нам придется говорить о философах, — всем этим вы должны пользоваться как калькой, которую вы будете накладывать на текст.

Теперь обратите внимание на следующую вещь. Из всех предшествующих рассуждений можно сделать еще один профилактический вывод, который может избавить нас от ошибок и недоразумений при последующем чтении философских текстов, при их сопоставлении с другими культурными формами, например, с мифом. Ведь мы, читая философский текст, невольно сопоставляем утверждения о мире, содержащиеся в тексте, с теми, которые нам известны из мифа. Миф описывает мифологические события, якобы имевшие место в особой

действительности, похожей на ту действительность или другую жизнь, о которой я говорил. Скажем, в другой жизни какие-то существа бессмертны, и не только бессмертны, но еще и превращаются из одного в другое, и события этого превращения, этой миграции описываются историей, называемой мифической историей. Такое сопоставление будет невольным, потому что мы думаем, что там мир был населен мифическими существами, а философия изгоняет их из мира и впервые позволяет нам рационально мыслить о нем. В этом сопоставлении (я замыкаю тему,

которую задал) всегда предполагается, что миф – заблуждение, а философия – истинна. Но если мы рассматриваем эту проблему как проблему каких-то вещей, конструктивных по отношению к человеку, то ясно, что здесь груз мифологического представления не содержится в правильных или неправильных утверждениях о мире, и следовательно, миф, в том смысле, какой я вводил, есть нечто независимое от того, что он утверждает о мире. Центр тяжести мифа не есть утверждение того, что в мире действительно что-то

случилось, скажем, с Зевсом, с титанами, с Хроносом, а потом наука или философия показывают, что никакого Хроноса не было, все это выдумки. Центр тяжести не в этом, а в разыгрывании практической, формальной или технической вещи, которая призвана вносить порядок в человека и в его мир.

Таким образом, мы отвлеклись от представления, или, вернее, от сопоставления мифа и философии на уровне представления, правильного или неправильного, и можем считать, что миф, как и религия, рождаются не из непонимания человеком мира (проблема мифа не есть проблема

представления или понимания мира), и не из-за того, что человек был запуган непонятными силами природы. Да нет, перед ним не стояла проблема понимания. Стояла другая проблема, о которой я говорил, — перевода в избыточную жизнь или бытие. А это означает, что мир мифа был для человека понятен и осмыслен, и лишь появление науки и философии впервые вносит в мир непонятное. Сама задача исследования мира как непонятного (задача, которую мы должны разрешить) впервые появляется с философией.

ЛЕКЦИЯ 2

Имея перед собой те проблемы, которые реально возникают из положения человека в мире и из отношения мира и человека, философия начинает об этих проблемах размышлять, выявляя их. И это выявление уже является шагом вперед человеческой мысли. Поскольку философы делают это, начиная размышление о предельных основаниях человеческого отношения к миру. Есть какие-то вещи в мире, для возможности мышления и рассуждения о которых вырабатываются понятия, которыми

эти вещи доводятся до предельной, мыслимо-возможной формы, и, взятые в предельном виде, позволяют теоретически, сообразно определенной логике понятий, продвигаться в рассуждении. И наоборот: поскольку именно эти предельные понятия оседают в текстах, то понимание текста предполагает у читателя знание того, что стоит за ними и что в них упаковано, так как сами эти понятия не являются буквальными, а носят некоторый символический характер.

Например, такое понятие, как "смерть", вернее, символ смерти, потому что понятия смерти быть не

может. Если мы видим этот символ в тексте, а сквозь античные тексты все время просвечивает облик смерти, то мы не должны думать, что речь идет в данном случае об эмпирическом явлении и философское рассуждение тоже якобы является рассуждением об уже известном нам психологическом и физическом явлении или акте, или событии смерти. Этот символ взят именно потому, что он в предельно возможном, мыслимом виде представляет некоторые другие предметы, вещи и события, и поэтому представляется удобным способом рассуждения о них.

Скажем, в символе смерти зашифровано и упаковано в предельном своем виде свойство времени. Что это значит? Это значит, что человек, желающий мыслить, попадает обязательно в неразрешимую ситуацию, принимая во внимание, что наше движение во времени (всякое движение осуществляется во времени) — дискретно, мы никогда впереди себя не можем иметь нечто, что с необходимостью вытекало бы из предыдущего: нельзя, например, иметь мысль хотением мысли, волноваться желанием волноваться, вдохновляться желанием

вдохновляться. Оказывается, тот факт, что мы вдохновимся, не вытекает из того, что было перед этим. Так вот, на эту фундаментальную дискретность (а это очень важный, чисто стилистически, пункт для понимания философского рассуждения) и на свойство этой дискретности и указывает смерть. Смерть в предельном своем виде как раз выражает дискретность, поскольку, зная, что мы умрем, мы не знаем, когда это случится. И более того, смерть завершает нашу жизнь; только в смерти она завершена и выявлен ее полный смысл.

Вспомним античную легенду о братьях, которые оказались первыми в состязании на колесницах, когда мать выпрашивала у Бога самую лучшую награду для них, и Бог наградил их смертью — их жизнь была завершена славой. Подобная завершенность, а, с другой стороны, дискретность, то есть отсутствие связи предшествующего с последующим, лучше всего проглядывает через смертный облик. Такие понятия и являются предельными понятиями.

Отметим здесь два очень интересных обстоятельства. Во-первых, представим такой, я бы сказал,

сумасшедший сдвиг мышления — поворот глаз. В глазах традиционного грека мир по-прежнему оставался в мифологических рамках (вы можете увидеть это по материалу первых греческих философов, включая Платона): сам язык полон еще мифических, архаических образов, ассоциаций, представлений, мысленные предметы, казалось бы, те же самые, но философы на них уже смотрят иначе. Собственно, поэтому у Платона и появляется замечательный образ, которым он хочет пояснить, что такое мышление. Он говорит, что, в общем-то, все, что мы видим — не мышление.

Мышление – это когда повернуты глаза души; то есть когда наши, реальные глаза смотрят на то же самое и они те же самые, что у всех, но что-то можно увидеть ими, не бегая вокруг предмета и не разглядывая его, а повернув глаза души. Этим образом – поворота глаз души – греки и обозначили то новое, что возникло и чему они со страстью предавались, то, что можно назвать "отвлеченным мышлением" (что и есть философия и из чего возникло так называемое научное мышление).

И второе обстоятельство: проблема отличия философии от мифа. Знаменитая проблема перехода от

мифа к Логосу. Разные авторы по-разному проводят границу между мифом и Логосом. И этот факт всякий раз различного и убедительного проведения границы говорит о том, что сама эта проблема ускользает и не поддается однозначному решению. И тем не менее каждому человеку дана способность интуитивно узнавать и различать тексты мифологические и философские. Но когда мы пытаемся эксплицировать нашу интуицию — не получается.

И вот через то, чего определить мы не можем, но интуитивно понимаем или воспринимаем как философию

или философское явление, проходит-
таки довольно четкая и прочная
нить. Связана она, конечно, с тем,
что я называю реальной философией
(в отличие от теоретической, или
философии как учения о системах) –
философией, которая закодирована в
некоторых условиях сознательной
человеческой жизни (в той мере, в
какой она реализуется как
сознательная жизнь).

Для дальнейшего рассуждения я буду
вводить философские понятия. Так
что держите в голове четкое
различие между чем-то, что
упорядочено, что воспроизводится
под знаком формы в некотором

устойчивом, гармоническом и цельном виде, — с одной стороны, а с другой — чем-то другим, хаотичным, неопределенным, бесконечным, что подвержено распаду во времени. Теперь приложим к этому идею: то, что цельно и упорядочено — не есть человек, не есть та человеческая жизнь, какую мы знаем; мы знаем только обыденную, повседневную, эмпирическую жизнь. Я говорил вам, что в основе всех великих философий и религий лежит одна единственная мысль: реально есть, существует какая-то другая жизнь, более реальная, чем наша обыденная. Есть что-то другое, что тоже живет,

но живет иначе, более осмысленно — это более высокая жизнь, и можно прилагать к ней слова: священная, святая, в ином времени, в ином пространстве и т.д.

Идея иной жизни означает, кроме всего прочего, одну забавную вещь. Откуда мы узнаем, что есть эта другая жизнь, спрашивают греки, в которой нет распада, в которой есть память... — а память — условие для того, чтобы моменты времени соединились, хотя она не является эмпирическим свойством человека. Когда я говорю, что забывать — это естественно, а помнить — искусственно, я имею в виду

свойства некоего другого целого, в котором есть память. В человеке как биологическом существе памяти нет, а в сознании человека, который прошел сквозь удары кнута ритуала и мистерии, появляются мысли, несущие в себе память, преемственность, связи. И возникает проблема другой жизни, мысль об этом появляется именно потому, что другой жизни может и не быть. Или выражусь иначе, взяв частный случай этого хода рассуждения: проблема истины возникает только потому, что существует возможность заблуждения. Там, где нет такой возможности, нет и проблемы

истины. То есть греки полагали, что если возникает проблема какого-то особого упорядоченного состояния, то это потому, что человек своенравен и своеволен, и лишь по своему поведению и своеволию может распадаться, заблуждаться, творить зло. Вот в каком контексте появляется идея закона.

Следовательно, пока мы не поймем, что можем заблуждаться, своевольничать и своим своеволием ввергать мир в хаос, мы вообще не можем думать об истине и законах как о предмете философского и научного, отвлеченного рассуждения. Пока действует архаический и

космический закон и пока отклонения от него воспринимаются как космические катастрофы (что в мифах наглядно видно), а не как продукт человеческого своеволия, не как интеграл — как индусы говорили — действий, которые сцепились в некоторые невидимые последствия самих себя, накопились как карма (карма — это идея космического мирового наказания, действующего на протяжении всех воспроизводящихся человеческих поколений, — наказующая нас через воплощение), до тех пор мы продолжаем испытывать все те же эмпирические, раздерганные и

бессмысленные, состояния — в той мере, в какой мы не вырвались из колеса рождения, не собрались в целое. Иными словами (более близким, греческим языком говоря), по закону кармы, если бы Эдип не проделал того, что проделано в трагедии "Эдип", то он продолжал бы воплощаться, и продолжались бы акты убийства отца, акты сексуальной жизни с собственной матерью и т.д.

Именно глубокое осознание идеи выпадения случая, являющегося продуктом того, что сам человек по своему своеволию, своенравию делал, впервые и ставит проблему

такого закона или порядка, который поддается постижению, который интеллигибелен, интеллектуально проницаем. Вспомним платоновский миф: связанные пленники смотрят на стену, где проходят в беспорядке тени; по условности этого мифа, по договоренности автора с читателями, они, в принципе, не могут повернуть головы и увидеть, что за их спиной есть источник света (между источником света и самими пленниками проходят предметы, свет падает на предметы, и пленники видят их в виде отражения на стенах пещеры). Великой идеей здесь является акт осознания, что это —

тени . То есть когда мы поняли, что попали в царство теней, тогда мы можем вводить и формулировать правило, что же мы можем действительно понимать: можем ставить вопрос о законе.

Греки формулируют его так (сейчас, очень странным образом, мы подошли к особенностям философского языка, которые отличают его от нашего эмпирического языка) — понимать можно только бытие, а небытие понимать нельзя. Более того, греки выражают это такой формулой: есть только бытие, а небытия нет, и его даже высказать невозможно. Очень

странная формула... одна из первых, почти что магических по своей непонятности философских формул. Обычно историки философии отсчитывают начало философии от этой формулы, поскольку считают, что философия начинается с понятия "бытия". Всякая первая философия — как в смысле исторического своего возникновения, так и в смысле всего последующего — остается фундаментальным ядром всяких других отраслей или разветвлений философии; и они все разветвляются (скажем, теория познания, этика и пр.) вокруг одного ядра: учения о бытии. Все начинается якобы с

бытия, но начинается такой странной формулой. Повторяю: то, что мы можем понять, есть бытие, и только бытие мы можем понимать, небытия нет, мы даже не можем его высказывать. Попробуем понять, что это значит, поскольку здесь нарушены все правила нормального человеческого языка. Ведь сказать, что бытие есть — это то же самое, что сказать: масло масленное; это тавтология. А потом сказать, что небытия нет, — это тоже тавтология. (Все, что я говорю — почти что буквальные цитаты; хотя от греческих текстов почти ничего не сохранилось, кроме платоно-

аристотелевских текстов; так что эти цитаты из Парменида – со "щепоткой соли".) Если небытия нет в том смысле, что его нельзя даже высказать, то, тем самым, мы должны, видимо, принять неприемлемую вещь, – что мы не способны заблуждаться, не способны высказать ложь. Что это значит? Мы же эмпирически знаем, что человек, тем не менее, заблуждается, отклоняется. Ведь известно, что люди могут неистинно мыслить, врать, совершать зло, – а Сократ, между тем, говорит (я еще один шаг делаю, немного усложняя дело), что человек, знающий добро, не может

делать зла. Что тоже, казалось бы, полностью противоречит нашему эмпирическому опыту. Поскольку мы знаем, что люди очень умные, знающие, вполне сознательно делают зло, и что вообще существование зла от добра или знания добра и истины не зависит. А философы утверждают вот такую странную вещь... непонятно. Попробуем на уровне простейших ассоциаций, связанных со словами – бытие, небытие, зло, истина, добро, разобраться прежде всего в этом особом смещении мозгов, которое мы называем философией.

Скажем, небытия нет и высказать его невозможно. В каком смысле?

Невозможно, что ли,
несуществование предмета? Раз
слово "небытие" на нашем языке
означает, что этого предмета нет.

Меня может не быть перед вами, вас
может не быть передо мной. И, более
того, мы даже помыслить не можем
небытие. Здесь очень сложная и
одновременно очень простая вещь.

Она проста в смысле своей
фундаментальности. Если не ухватил
ее, все остальное бессмысленно,
понять невозможно, даже не стоит и
стараться. Так как философия не
дает никаких знаний, она ничего не

сообщает, поэтому запомнить ничего нельзя, хотя и есть толстые книги. Философия может лишь сообщить определенный способ мысли, который постоянно должен воссоздаваться человеком на свой собственный страх и риск.

Дело в том, что существует особая категория явлений, которые основание самих себя содержат в себе. Как, например, фигура героя, который появляется впервые в классической античной культуре: ее герой не участвует в сцеплении натуральных причин и действий. А мы помним, что таковыми являются наши физические качества: большая

физическая сила, пафос (амок – особое состояние, которое было свойственно, например, викингам; в этом состоянии особого пафоса или опьянения, неизвестно даже, как описать его, викинги справлялись со значительно превосходящим их противником). Так вот, первое свойство нашего философского героя – это свойство трагического отречения, выпадения из такой цепи в той мере, в какой мы зависим от наших природных качеств. А герой не зависит от природной интенсивности своей ярости, мускулов и прочих вещей, которые мифом изображаются в виде

космической катастрофы. Он сам становится в начало причин своих собственных поступков. Вот что такое самоосновное явление – сам в начале самого себя. (Вам эта тема может быть покажется простой, но в действительности она связана с работой скрытых пластов нашего философского мышления – мы не отдаем себе отчета в том, что таится в низшем пласте, а между тем понимание того, что лежит на более высоких пластах, зависит от этого понимания.)

Итак, проблема распада и какой-то другой жизни, имеющей особые условия, – самая существенная. Зло

делается само собой, стихийно, спонтанно (считайте, что это условный процесс), а добро делается специально, и каждый раз должно делаться снова. Теперь вспомните, что философия начинается с мысли о том, что *невозможно*, а есть. Хаос — это то, что возможно, а порядок — невозможен, хотя он и бывает. Вот совершился акт мышления, даже не мышления, а, скажем, акт умного рассуждения. Философия началась с вопроса- как это возможно?

Понятно, что есть глупость, а вот ум — непонятно. Маловероятно и невозможно, но есть. Безобразность

— понятно, а вот красота —
невозможно, непонятно.

Я говорю с вами, казалось бы, на
полуфилософском языке, а сейчас
заговорю на совершенно
архаическом языке. Возьмите
исландскую сагу, немецкие саги,
фольклор — в разных местах, у
разных народов вы увидите одну
особенность. Скажем, описывается
какой-то благородный герой, дружба,
любовь. Ситуация такая: дружат две
семьи, не состоящие в родстве;
вернее, одна семья усыновляет
человека, не связанного никакими
кровными связями с главой семьи. И
описывается умиляющая душу

преданность. И что происходит дальше: кто-то что-то шепнул, кому-то что-то показалось, кто-то неправильно что-то понял... и приходит в движение снежный ком недоразумений и зла, который на наших глазах неминуемо разрушает столь хрупкое явление, как дружба и преданность людей, они погибают. В этих природных недоразумениях – "показалось", "неправильно понял" – действуют простые законы, например, закон кровной мести. Одному клану показалось, что ему нанесли обиду, значит за обиду нужно мстить. И в результате природные сцепления и наше

участие в них в той мере, в какой мы природные существа, то есть кровно связанные, эти же природные сцепления, поддающиеся пафосам, инстинктам страстей, на наших глазах разрушают явление порядка. А что является порядком? В данном случае – дружба, честность, привязанность. Они распадаются. Это и есть: естественно – воевать и ненавидеть, врать, заблуждаться, не помнить. В той мере, в какой наша память, наши другие человеческие качества зависят от стихийных природных процессов и оказываются в свободном поле действия естественных сцеплений, причин и

действий, – неминуемо разрушаются явления порядка. Подчеркиваю: в той мере – в какой. И вот здесь начинается философия.

Возвращаюсь к проблеме бытия: следовательно, в человеческой жизни что-то есть, поддерживается и воспроизводится в той мере, в какой воспроизводятся, повторяются, удерживаются на собственных основаниях (иных, чем природные) особые явления, называемые самоосновными явлениями. Таковым является, например, совесть. Понятие совести описывает те моральные акты и явления, которые для своего существования и

свершения не имеют причин вне себя. Они беспричинны. Совесть — причина самой себя.

А теперь сделаем один, казалось бы, простой, но существенный шаг. Для этого я приведу вам совершенно неожиданный пример, совсем не греческий. Но, будучи не греческим, он тем не менее связывает сразу все рассуждение и, следовательно, обладает еще тем преимуществом, что может показать, что философия — вечное дело философов, и вообще философствующих людей, и не меняется со временем. Все — то же самое, что было две тысячи лет тому назад, только выражается по-

разному. Учтите, что этот пример (вернее, два примера) я привожу, чтобы еще раз показать, что небытие помыслить и высказать невозможно. Приехала одна моя знакомая из Чехословакии и остановилась в гостинице. Через несколько дней ей нужно было уезжать и оплатить телефонные разговоры. В день отъезда выяснилось, однако, что счета еще не пришли, и администратор отпустила гостью, не взяв денег. Вот пример проявления доброты в обычном психологическом смысле слова. То есть мы имеем перед собой определенное событие, поступок, и мы о нем мыслим,

оцениваем, говорим. Подумав, мы сказали – женщина-администратор добрая, поскольку отпустила гостью без оплаты непоступивших счетов, кстати, довольно больших. Теперь пример зла: пересыльный лагерь во Владивостоке, масса людей живет просто на огороженном голом пространстве, под дождем и снегом, холодные и голодные; голод нарастает (где-то затерялся транспорт с продуктами), и голодные люди в полном отчаянии рванули на проволочные ограждения, требуя хлеба. Их стали поливать пулеметным огнем. Это проявление зла.

Давайте подумаем. Произошло два события. По поводу одного мы сказали – это добро, по поводу другого, что зло, предположив тем самым, что за этими явлениями, за этими поступками стоят некие существа, обладающие качествами: в одном случае – добрыми, в другом случае – злыми. Злые существа стреляли из пулеметов, а добрые поступали сообразно смыслу ситуации – отпустили с миром мою приятельницу. Философ же при этом скажет, что российский человек не добр и не зол, что понятия добра и зла здесь неприменимы. Так как произошло нечто, что вообще не

имеет отношения к психологии, хотя каждый отдельный человек, безусловно, наделен психологическими качествами. Дама-администратор гостиницы поступила так не потому, что она добрая, а потому что сцепление событий поставило ее в определенную ситуацию. Она была загнана в угол, предпринятый ею выход из ситуации внешнему наблюдателю может лишь казаться добрым. Тогда как сама ситуация – недоразумения в точке А, где счета не вовремя выписали, недоразумения в точке В, где их не вовремя отослали, недоразумения в точке С,

где их не вовремя получили – это тот наворот русской жизни, который состоит в том, что русский человек ставит себя в определенную ситуацию, всегда предельную, выход из которой – всегда радикальный (или в ту, или в иную сторону). Поэтому, когда выход совершился, при наличии способности хоть что-нибудь соображать – а всякое соображение предполагает элемент философии – необходимо сказать: не могу высказаться – нет психологической подоплеки. Нет ни добра, ни зла, есть просто лабиринтное состояние загоняния в ситуацию, из которой есть тот или

другой выход. Говорить о тех, кто стрелял, что они злые? – это вне приведенных суждений. Почему? Да просто потому, что исходная причина их действий – разворванный хлеб. Тысячи сцеплений событий привели к заданности действий людей, одних – рвануть на проволочные заграждения, а других – стрелять. Тут нет ни добра, ни зла в смысле психологических качеств этих людей.

Речь идет о том, *что́* именно мы можем говорить и высказывать. А рассуждать на основании подобных примеров о том, что русские люди добрые или злые, а таких примеров

можно сотни привести, невозможно, здесь нет оснований для этого, есть другое. Мои суждения не охватывают всех аспектов проблемы. Я беру только одну сторону – не можем высказать. Почему не можем? Потому что нет оснований. А там, где они есть, мы можем высказать истину или нечто такое, что потом окажется заблуждением. Во всяком случае, лишь тогда то и другое осмыслено. А та ситуация, которую я описываю, она вообще – не истина и не ложь. Один будет доказывать, что российские люди добры, другой будет доказывать, что они злы. Ни то, ни другое. Здесь нет ни истины, ни

лжи, ни добра, ни зла. Не можем мы высказывать это на нашем языке, в той мере, в какой мы высказываем нечто осмысленное. А здесь язык сам себя разрушает – потому что мы находимся в области небытия, в данном случае в области небытия психологии.

Это не психологическая ситуация, а ситуация сцеплений: сцепились поезда, российские нравы; никто не хотел в отдельности ни добра, ни зла, но что-то совершал, и неминуемым интегралом этих свершений была определенная ситуация, в которой оказались люди – в одном случае, моя приятельница в гостинице, в

другом случае – заключенные в лагере. Что мы можем как осмысленные существа говорить об этом? Ничего. Перевернем: в каком смысле мы ничего не можем сказать? Я бы высказался в такой форме: психология (в данном случае мы говорим о психологии), то есть психологическая реальность или психологическое бытие, – есть, если есть реальность, вся совокупность которой достаточно долгое время и при участии достаточного числа людей охвачена действием определенных формализмов, называемых, например, совестью (кстати, чистый формализм). Лишь в

этих условиях развивается в людях "психология", или то, о чем мы можем говорить осмысленно в терминах психологии (в терминах качеств). Говорят- люди добры или злы. Впервые само это различие на уровне нашего психологического языка, осмысленного, дающего возможность для высказывания чего-то, появляется только тогда, когда появляется система отсчета внутри самой этой реальности, и эту систему отсчета составляет (в данном случае я взял "совесть") – самоосновное, бытийное явление. Там, где есть совесть, развивается психология и, следовательно, – сама

наша возможность говорить о поступках на языке психологии; это и будет осмысленный язык.

Резюмирую: только там, где есть бытие, можно что-то высказать. Или: где есть какая-то реальность (какая-то область охвачена бытийными явлениями), там артикулируются вещи, о которых можно говорить что-то осмысленно. Ведь в случае "добра" и "зла" — имея перед собой, казалось бы, психологические явления, — я не мог ничего психологического высказывать. Здесь должен быть применен другой аппарат анализа. Если я начну рассуждать об администраторе

гостиницы или об охраннике на
вышке в лагере в терминах добрых
или злых качеств людей, то
запутаясь, я буду в сфере
неинтеллектуального. Я возвращаю
вас к проблеме интеллектуальной
проницаемости мира – мы можем
говорить о происходящем, но
ситуацию, реальность мы не будем
понимать. Мы сможем ее понять,
только отказавшись от
психологического языка, хотя перед
нами, несомненно, психологические
феномены – добрые или злые
качества. Например, я могу показать,
что, независимо от того, хотят
россияне войны или не хотят, они

ставят себя в ситуацию, из которой только два выхода — воевать или не воевать, и существует много причин, чтобы воевать. Или — еще ситуация — для того, чтобы выиграть войну, нужно сначала поставить себя в ситуацию, из которой другого выхода, кроме победы, нет. Это та ситуация, о которой нельзя говорить в терминах обычного описательного языка, которым говорят об обученности армии, ее боевых способностях, и затем выводят результаты: объясняют этими способностями, почему победили или почему проиграли. В нашем

случае — ни то, ни другое ничего не объясняет.

Теперь подумаем, что мы натворили этими рассуждениями. Прежде всего, получили философский вывих — глазами души посмотрели на то, что видно и нашим обычным глазам. Повернув глаза души, мы не изменили предметов, не привели никаких новых фактов, никаких новых аргументов. Та же дама в гостинице, тот же лагерь — факты не изменились... Я вывихнулся, посмотрел, повернув глаза души, и увидел, что если я рассуждаю психологически, то ничего понять нельзя. Чтобы понять — надо какие-

то другие понятия ввести и иначе рассматривать реальность. Поэтому, чтобы не затягивать обсуждение эмпирических случаев, перейду на теоретический язык: только бытие есть, и высказать то, чего нет, невозможно. Представьте себе, что произошла катастрофа: исчезли люди, которым язык, даже сокращенный, был понятен, — греки исчезли, античные тексты исчезли, остались обрывки, и перед нами мистически остался только кусочек айсберга — есть только бытие (тавтология, как я говорил), небытия нет (тоже тавтология), и более того, небытие высказать нельзя. А его,

действительно, нельзя высказать, и поэтому философ говорит: мы что-то можем понимать, когда в области понимания есть бытийные явления. Такие, как, например, совесть — вокруг "совести" уже может вырасти психологический мир, о котором можно осмысленно говорить на языке психологии и прийти к какому-то пониманию. А о несуществующем нельзя говорить, его нельзя высказать.

Допустим, вы хотите высказать искусствоведческое суждение о некоторых произведениях искусства. Одна моя приятельница очень хорошо определила смысл

революционных событий в советском искусстве последнего времени, в частности – в театральном искусстве. И тем самым определила эмоцию зрителя, приходящего в восторг от новизны и глубины художественного произведения. Она сказала так: "Все эти волнения и восторг зрителя проистекают из того, что на сцене пьяный человек, наконец-то заговорил пьяными словами". Можно ли о таком произведении искусства рассуждать в искусствоведческих терминах, расценивать его как элемент искусства, как этап в развитии художественных средств (отвлекаясь от нашей психологии –

что пьяный человек заговорил на сцене пьяными словами)? Ведь это случилось на сцене — не существуя, и люди, воспринимающие это как произведение искусства, тоже, существуя — не существуют. Другой пример: весь мир уже давно усвоил, что в мире были Кафка, Джойс, и вдруг — достижение мысли, которое совершил в 60-е годы Роже Гароди — буря в стакане марксистской воды, — что все-таки Джойс — хороший писатель. Люди страстно думали и работали, через сомнения пришли к этому выводу — это ведь событие, но получалось, что этого не существует, и об этом говорить нельзя. Вот что

такое бытие и небытие в смысле наших возможностей что-либо говорить и что-либо понимать. Бытие есть, небытия нет — это то, о чем можно говорить только на языке философии; эти максимально сокращенные, казалось бы, магические, педантские формулы и есть элемент теоретического философского языка. И раскручиваются они очень просто, на уровне совершенно обычных вещей. Я говорил вам, философия — это часть жизни в том виде, в каком она приводится нами в осмысленный упорядоченный вид (никогда окончательно, конечно). И говорил,

что до смерти — мы не знаем, а умирая — не владем тем, что смерть за нас узнала. Само это философское рассуждение является незавершенным, и размышление над незавершенностью этого рассуждения — тоже философия.

Есть только Одно ("Одно" с большой буквы); и только там, где Одно, и только это Одно мы можем понимать. Вместо "Одно" возьмите слово "бытие". Есть только бытие, и только там, где оно есть, и только бытие мы можем понимать. (Это почти что цитаты из Парменида.) Понятие Одного или бытия вводится там, где философы расчищают себе

просеку понимания того, что можно понимать, так. чтобы об этом можно было говорить не разрушая языка самим этим высказыванием.

Напомню вам другой образ: Сократ не писал книг, от него ничего не осталось, и он не был спекулятивным философом, какими (как вам покажется) являются Парменид или Гераклит. Сократ философствовал на улице, но все его философствование было наглядной экземпляфикацией того, что только об Одном — там, где оно есть — можно говорить и высказывать, потому что все мышление, которое не движется в лоне Одного или

бытия, разрушается самой попыткой этого мышления или этого высказывания. И что делал Сократ со своими собеседниками? – он не давал им ответы. Все платоновские диалоги – казуистическое, утонченное хождение вокруг того, что такое мужество, что такое добродетель. Покрутившись в тексте этого диалога, вы отнюдь не выныриваете из него с определением того, что такое мудрость и что такое добродетель. Сократ каждый раз показывает, что если мы не впали в бытие, мы ничего высказывать не можем. Мы говорим что-то о мужестве, и сказанное разрушает

содержание того, что мы сказали. Что такое быть храбрым? – спрашивает Сократ. Собеседник отвечает: быть храбрым – значит испытывать радость (особо возвышенное состояние) от вида бегущего в панике врага. Доставить себе такое удовольствие. На это Сократ говорит: а не больше ли радуется виду бегущего врага трус? С облегчением, поскольку доставил себе удовольствие, что не придется вступать в сражение. То есть, одновременно есть и храбрость, и трусость: храбрый человек – труслив, а трусливый человек – храбр. И если таково определение храбрости,

замечает он, то значит об одной и том же предмете мы говорим две взаимоисключающие вещи. Это и есть разрушение языка, когда акт высказывания разрушает саму основу и возможность мышления. Вот что показывает Сократ, не давая ответа. Он лишь пытается ввести слушателя в область бытийного мышления, которое может происходить только путем своего рода диалектической индукции. Сократ так организует ситуацию, так ведет своего слушателя, чтобы тот сам впал в некоторое видение порядка, формы — что это? Определения дать невозможно. Здесь мы действительно

сталкиваемся с тайной человеческого бытия: то, что всегда случается и что нам ближе всего и доступнее, и, в то же время, ускользает от нас, если мы хотим это высказать и в определенном или высказанном виде передать другим.

Впервые поле явлений, о которых можно судить, — например, эстетические случаи (произведения искусства) или психологические случаи событий и поступков, о которых я говорил, — это поле открывается лишь после появления и наличия событийных или самоосновных явлений. Психология вырастает лишь вокруг наличия

совести, когда появляется мир, поддающийся суждению в терминах психологических качеств людей. А сама совесть — как она определяется или как она воспитывается, или передается? Как она самовоспроизводится? Греки в этой связи ввели понятие диалектики, имея в виду, что диалектика и есть такое состояние между противоположными натяжениями, внутри которого может проявиться явление, само не являющееся выводимым членом или элементом какой-либо непрерывной причинной связи. Почему появилось такое особое слово "диалектика", в

отличие от логики? (Я не имею при этом в виду часто абсолютно неграмотные рассуждения о существовании якобы особой диалектической логики в отличие от формальной логики и т.д.). Греки этим словом называли реальные обстоятельства. Они понимали, что есть такие явления, которые невыводимы и которые не могут возникнуть как конечное звено непрерывной цепи их обуславливания. Допустим, построив какую-то цепочку условий для А, В, С, я получаю Д, – так вот есть явления, которые нельзя получить таким образом, они не могут быть в

принципе выводимым членом или конечным звеном непрерывной цепи обусловливания. Они возникают в воронке, окруженной натяжениями противоречий. Вот что греки называли диалектикой. *Внутри* – вспыхнет или не вспыхнет. А если вспыхнет – тогда целостно.

Я сделаю еще один шаг, введу еще одно определение бытия, но уже на таком уровне, на котором оно легко расшифровывается. О совести я уже говорил: помимо того, что это – самоосновное явление, оно еще и неделимое или целостное явление. В том смысле, что если совесть есть, то она присутствует вся целиком;

совести не бывает половины, четверти. (Это вам известно на уровне простой афористики; Вольтер в XVIII веке говорил, что добродетель неделима, она или есть, или ее нет, не может быть половины добродетели; он понимал свойство такого рода явлений.) Значит, если есть, то все целиком. В тексте Парменида написано: бытие везде, нет такого места, в котором его не было бы, и оно все целиком и сразу. Он говорит то, что я уже сказал перед этим на другом языке. Когда философ начинает переводить в область философских понятий и определений вещи, известные

независимо от этих понятий и определений, он начинает прояснять условия, в каких и только в каких мы можем мыслить и что-либо высказывать. Чтобы мы могли о чем-то говорить в терминах психологии (я опять возвращаюсь к примеру), в любой точке совокупности явлений, которые я охватываю как психологические, должна присутствовать совесть. Совесть везде: в маленьком присутствует вся целиком, в большом присутствует целиком — и тогда я могу говорить о ней, как о психологическом явлении. Область бытия есть область неделимого. О ней говорим: бытие

едино и неделимо. Оно неподвижно, оно везде, оно вечно.

Так, теперь остались кое-какие вещи, не очень понятные. Я сказал: оно неподвижно, оно вечно. Допустим, мы поняли неделимость бытия: оно неделимо в той мере, в какой мы вообще можем понятно о чем-то говорить и что-то высказывать. Но при чем здесь вечность, неподвижность, охваченность всего? Ведь нет ни одного момента времени, в каком не было бы этого бытия: если я рассуждаю о каком-то предмете, то я не могу рассуждать о нем не предполагая, что в каждый момент и в каждом месте есть бытие

этого предмета. Что это значит?
Продолжим нашу попытку
понимания, держа в голове, что речь
идет о рассуждении на пределах, о
предметах в их предельно мыслимо-
возможном виде. О предельно-
мыслимо-возможном виде — то есть,
то, о чем хотим сказать, доводим до
предела и потом начинаем о нем
рассуждать. Я оттолкнулся от
следующего: у греков был очень
глубокий и разветвленный, почти все
области мышления охватывающий
нерв, а именно — что вот в этот миг,
на месте, без откладывания на завтра
и без зацепки за прошлое, сейчас
должно свершиться, пребыть

целиком и полностью. Что значит
целиком и полностью?

Я приведу вам пример прямо
противоположный греческой
культуре. Культура, противоположная
греческой – это, конечно, российская
культура, хотя сейчас очень модно
говорить об особой пластичности
русского языка и в этом смысле, о его
отличии от других языков и т.д. Но, в
действительности, все это сказки,
если говорить не только о языке, но и
о культуре в целом.

Что является самым близким нам и
самым понятным в традиционной
русской культуре? Мы всегда

моральны – завтра и всегда моральны – все вместе. А сегодня можно и необходимо обманывать, говорить неправду, уступать. Почему необходимо? – Потому что все разумные люди так думают и так считают. Но завтра – я же знаю, что я хороший и добронамеренный – сделаем добро – все вместе. У греков прямо противоположное ощущение. Конечно, я имею в виду образ греков и то, что греки вообще о себе говорили; это дошло до нас через личности философов, полководцев и пр. Эмпирически мы, конечно, не можем восстановить, что было на самом деле; может быть, греки – это

то, что нам снится в качестве греков... Гарантий нет. Но попробуем пофилософствовать.

Греки, буруеваемые всечасностью всего и вся, говорили устами Платона, что вчерашняя добродетель не имеет значения, на ней нельзя "спать", то есть успокаиваться как на чем-то достигнутом. Более того, завтра мочь или завтра знать ничего не значит. Что значит "завтра знать" или "завтра быть добродетельным" в переводе на философский язык? (Попробуем ограмотить наш язык и не выдумывать заново велосипедика, потому что правила грамотности уже придуманы, нам нужно лишь просто

"впасть" в эту грамотность, или, как Пастернак выражался, "в неслыханную простоту".) Это значит, что бытие делимо, оно не целиком здесь и сейчас. Отложить что-то на завтра – это значит предположить делимость времени и делимость бытия, предположить, что бытие не целиком здесь и сейчас, что оно складывается и помимо него есть еще какое-то другое бытие. А греки чисто логически говорят: если есть бытие, то к нему не может примыкать еще что-то, потому что это "что-то" я тоже должен буду назвать бытием, и тогда у меня бытие распадается, – а его определение

предполагает цельность;
следовательно, я не могу это назвать
бытием. А если называю — то вне
него ничего нет. Парменид говорит:
бытие есть сфера, внутри которой
все равноотдалено от центра и вне
этой сферы нет ничего другого. Это
всеохватывающий, круглый или
сферический шар. Следовательно,
нужно выбросить из головы все
предметные и физические термины.
Бытие не есть какой-то предмет
рядом с другими предметами,
который был бы образно, наглядно
представлен в виде шара. И тогда —
что же такое бытие? — Нечто
странное, особое, отличное от

эмпирических предметов, лежащее скрыто за предметами в виде некоей неподвижной (один из терминов определения бытия), неделимой, всеохватывающей, завершенной сферы.

То, что есть бытие и бытием называется, действительно завершено, есть, свершается. В бытии можно лишь быть или не быть, но если "быть", то целиком, потому что то, что "целиком", и есть бытие. Так устроена наша жизнь, и так устроен наш язык. И еще: в области бытия нет прошлого и будущего – все в настоящем. Одним из самых глубоких мистических

определений божества (в античности и в XVII веке) является следующее – оно утверждается и повторяется потом неграмотными философами, не мистиками – Бог весь в настоящем. А я, как философ, скажу, что в каком-то смысле (можно определить – в каком) мысль – а мыслью является нечто, что высказывается только в бытии, посредством бытия и о бытии, – не есть то, что мы высказываем. (Или: то, что мы высказываем, не есть мысль.)

ЛЕКЦИЯ 3

Сегодня мы будем говорить о бытии в том виде, в каком оно впервые предстало грекам, таким, как Парменид и Гераклит. Слова Парменида, которыми он описывает бытие, торжественны и возвышенны и сразу захватывают нас своим серьезным величием. Но это еще не значит, что мы понимаем сказанное. Итак, бытие — это то, что полно, замкнуто со всех сторон, чего никогда не было и не будет, потому что всегда есть, и никогда не было и не будет такого момента ни в прошлом, ни в будущем, когда мы могли бы сказать о бытии, что его нет. Оно все есть в настоящем, все

целиком, и, обходя его, мы всегда на месте, то есть неподвижны. Бытие неделимо, полно, неподвижно и охватывает все. Когда мы употребляем эти слова, то, естественно, пользуемся привычными связками нашего языка, стремимся к пониманию, подставляя под них физические наглядные представления и аналогии. Полагая, что, например, "неподвижно" — значит обязательно какие-то неподвижные предметы. И, конечно, можно представить себе какой-нибудь предмет, который всегда и везде неподвижен, но при этом мы еще должны тогда представить, что

он неделим, полностью присутствует каждой своей частью и к тому же все охватывает. А вот это уже выходит за пределы нашей способности к наглядному представлению.

Попытаемся глубже проникнуть в мир греческого представления о бытии.

Говоря о бытии словами Парменида, греки пытаются объяснить нам (сопоставляя то, что они называют бытием, с тем, что называют одновременно "трещиной", "расколом", "рассеянием", "распадом", "беспредельным" или "неопределенно многим"), что такое бытие не своевольно, не замкнуто

своим капризом, не создает вокруг себя, в нем замыкаясь, эгоистического самодовольного мира. Короче, есть нечто, что, будучи замкнутым в смысле охвата всего, в то же время открыто; в понятие бытия вводилось при этом и понятие бесконечности, но бесконечности особого рода.

Теперь пойдем по пути сопоставления предела — то есть чего-то, имеющего форму (оформленного), держащегося целиком в горизонте нашего взгляда, обладающего собранной формой, которую греки, начиная с Пифагора, называли пределом, — и

беспредельного. Слово "беспредельное" не равнозначно теперешнему понятию бесконечности, которое усложнено развитием математики, физических представлений, идей о бесконечности миров, о вселенной, протянувшейся в бесконечность и т.д. Этих представлений еще нет; однако когда греки говорят о пределе и беспредельном, конечном и бесконечном, они имеют в виду нечто иное, что и для нас имеет какое-то значение, и если мы поймем его, то оно поможет прояснить и наши собственные идеи о бесконечности уже в современном

смысле этого слова. Беспредельное — это любое состояние или предмет, который мы не можем охватить, отграничить и который на наших глазах переходит в другой предмет, из него — в третий, в четвертый... и так переходит в то, что можно назвать "неопределенным"; впоследствии в истории философии такого рода бесконечность назвали дурной бесконечностью: утомительно-автоматическое "неопределенное" повторение одного и того же, уходящего в бесконечную даль (вперед или назад), при полной невозможности извлечь из этого какой-либо смысл. А греки уже

понимали (и мы Можем только повторить это), что извлечение смысла происходит конечным образом. Даже если я хочу извлечь смысл понятия "бесконечность", то все равно извлечение смысла совершается, как и всегда, конечным образом или, другими словами, оно — дискретно.

Следовательно, "неопределенным" греки называли такую вещь, которая своей повторяемостью и переходом, перетеканием во многое не позволяет извлечь из себя смысл. Для греков он может быть дан только через конечную, обозримую форму. Но обозримую — каким оком? Нашим

физическим или чем-то другим?
Один из философов, я уже забыл кто
[1], говоря о драме Эдипа, как-то
сказал, что, возможно, вся его драма
в том, что у него на один глаз больше,
то есть, кроме обычных двух глаз,
есть еще какой-то третий –
нефизический глаз. И кстати,
примерно в этот же период сами
греки говорили о том, что у
философов и у животных на одно
чувство больше обычных, природных,
что есть еще какое-то нефизическое
чувство [2]. Так вот, слово
"обозримость", которое я применил к
замкнутой, конечной, в пределе
заключенной форме, влечет за собой

предположение существования еще одного "глаза" или какого-то особого чувства (помимо наших реальных пяти органов чувств).

Греки шли к идее бытия, отталкиваясь от того, что уже Пифагор задал в виде противопоставления между пределом и беспредельным, — через особое понимание идеи бесконечности. Пифагор, в общем-то, драматически воспринимал соотношение между конечной формой и беспредельным прежде всего из-за проблемы смысла. Поясню это. Допустим, мы совершили какой-то поступок и

совершение этого поступка,
сплетаясь с какими-то следствиями,
смыслами, которые можно из этого
извлечь, вызвало у нас раскаяние.
Потом, через энное время, мы снова
совершаем такого же рода поступок,
который снова вызывает у нас
раскаяние. Возьмем для примера
модель из области греческого
мышления: образ тирана. Тиран
заподозрил своего друга в измене
(потом оказалось, что друг был верен
ему), тиран огорчился; но затем,
поскольку он остается тираном, он
заподозрил другого друга или того же
самого в том, что тот его предает, и
опять оказалось, что это не так.

Тиран вновь испытал состояние раскаяния и сказал себе, что надо людям доверять. Потом снова все повторилось... Дурная повторяемость явления — это и есть то, что Пифагор называет беспредельным.

Беспрерывно повторяется акт раскаяния, сожаления или другой эмоциональный акт, и ничего не извлекается из опыта или — ничто не переключает человека, приобретшего этот опыт, в такой регистр жизни, где возможно, наконец, извлечение смысла — раз и навсегда. Здесь мы подошли к различию между тем, из чего можно извлечь смысл, и, с другой стороны, беспредельным, из

которого извлечение смысла не происходит. Короче говоря, в человеке, который вот так болтается между бесконечно сменяющимися в дурной бесконечности бессостояниями, не происходит того, что в восточной философии называлось изменением сознания. (Кстати, то, чем занимались греки, то, что они делали, скажем, во время известных голодовок Платона, или в совершенно закрытой секте Пифагора, возможно, очень похоже на практику йоги на Востоке.) Во всяком случае, в словесном текстуальном описании, когда речь идет о предельном и беспредельном,

Пифагор, указывая на то, что беспредельное присутствует там, где не происходит изменения сознания (конституирования в человеке какой-то структуры), обозначает эту проблему в предположении, что это неминуемо конечно ("конечно" в смысле отличия от дурной бесконечности).

Значит, события должны не повторяться, а совершаться таким образом, чтобы путем извлечения опыта произошло переключение в другой регистр сознания и человек вошел бы в какую-то структуру – а структура по определению есть обозримое конечное – и тем самым

(я употребляю это слово в его греческом значении) он оказался бы в бытии. Бытие или предел – Пифагор не пользуется словом "бытие", а использует слово "предел". Бытием называется то, другое измерение, в котором нет дурной бесконечности, если под дурной бесконечностью иметь в виду не просто то, что математики называют бесконечным: когда к одному числу прибавляется другое или когда нет такого числа, больше которого не было бы. Греки имеют в виду нечто иное: они интуитивно угадывают, что происходит вообще с проблемой извлечения смысла и с

переходом в особый регистр бытия, который случается с человеком после извлечения смысла. Бытие – это то место, где человек вдруг остановился и раз и навсегда что-то сделал.

Решение проблемы не в том, чтобы раскаиваться из-за совершенного, а в том, чтобы в состоянии раскаяния включиться в такой регистр, в котором больше не совершаешь того, что приводит к раскаянию. Тиран должен вдуматься в свою природу, поскольку именно она вызывает подозрения в предательстве друзей, а не эмпирические суждения о том или другом друге. Все частные обстоятельства друг на друга

непохожи. Каждый раз есть возможность самообмана в силу непохожести частного. Когда Парменид говорит, что бытие – сплошное, он хочет сказать, что бытие есть то, что не расколото частностью или партикулярностью... и в этом смысле – есть Одно. Ведь наша неспособность изменить состояние сознания все время покоится на нашей благой уверенности, что случившееся не повторится, потому что каждый раз все вроде бы разное, и каждый раз сама частность или отделенность явлений друг от друга, или бесконечность их эмпирического

многообразия (слово "многообразие" в этом смысле греки не употребляют) позволяет нам носиться, не останавливаясь, по потоку небытия в блаженной уверенности, что можно размножать бытие и время.

Вспомним, чтобы проиллюстрировать эту проблему бытия, еще один из платоновских мифов (я его часто привожу). Воин по имени Эр пал на поле сражения; в действительности он не был убит, а лишился сознания, но был принят за убитого и отправлен в царство мертвых. И с ним случилось то, чего со смертными обычно не случается — смертные не возвращаются из

царства мертвых, а он вернулся, и ему предложено было снова прожить жизнь, но уже на основе опыта, извлеченного из своей собственной жизни (а, извлекая опыт, можно не повторять ошибок и можно открыть себе двери в повторение жизни). И Платон устами Эра с удивлением, наигранным, конечно, говорит о том, что смертные люди удивительно ничемно делают этот второй выбор. (Лишь Одиссей сумел выскочить, как известно, из честолюбивой структуры своей предшествующей жизни, структуры поиска приключений, и решил быть нищим и скитаться, живя на подаяние.) Так

вот, особенно плохо выбирали тираны. Они твердо говорили себе: вся моя беда была в том, что я не имел друзей и был один. А теперь я наберу себе команду друзей. Только в себя, говорит Платон, и так говорит греческая трагедия "Эдип", он не заглядывал... Так что абсурдно говорить, что тиран все-таки мог поостеречься и не разгонять вокруг себя друзей. Одиночество – натура тирана, и последующая цепь событий может быть изменена только изменением природы самого тирана. Вот в этом смысле природа у греков называется "фюзис" (греческое "фюзис" несколько иное,

чем то, что стало называться природой в позитивном естествознании, начиная с XVII-го века). Абсурдно, например, было бы говорить о том, что Гитлер мог распустить колхозы, то есть отказаться от формы, вытекающей из тоталитарной природы нацизма и являющейся идеальным средством контроля над населением. Природа нацизма одна и вполне конкретна.

Греки говорят — и это они приписывают бытию — бытие одно и время одно, оно не размножается. Оно одно и уже есть, но мы об этом не знаем. Значит, бытием называется нечто, что не размножается, и это

нечто – уже есть. А что значит "уже есть"? То, к чему мы не применяем термина "происхождение" и происхождение чего мы не прослеживаем. Трагическая правда жизни Эдипа уже есть: он спит со своей матерью и убил своего отца. Она есть перед всеми теми действиями, которые он предпримет сознательно, кстати, в поисках ее же. Но что бы он ни делал – она уже есть, только он об этом не знает. Уже есть – и мы не должны выяснять, откуда она. Сама она не имеет происхождения в том, что мы об этом говорим; мы ее допускаем, чтобы понять нечто другое, а именно,

что с Эдипом происходит после этого "уже есть". Уже есть, повторяю, — и поэтому мы не рассматриваем это во времени. То есть подразумеваем, что это вечно.

Рассуждая о бытии, греки всегда имеют в виду вечную душу, в которой существуют истины до встречи с конкретными предметами, относительно которых истина является истиной. В мифе Платона о мальчике-рабе Сократ извлекает из души мальчика теорему Пифагора; мальчик вспоминает утонувшие в глубине души знания, которые являются следами встреч в вечности с Богом, как выражались греки.

Повторяю, что сформулированное средствами языка не есть буквальное утверждение – какая разница, с точки зрения символики нашего языка, говорю ли я о встрече с Богом, или говорю, что бытие вечно и неподвижно. Но попробуем понять сказанное буквально: бытие вечно и неподвижно. Неподвижно – если я больше не совершаю того, из-за чего мне приходится раскаиваться; совершение чего-то и раскаяние из-за совершенного – и то, и другое – реальные эмпирические события, которые появляются, исчезают, снова повторяются. А вот в тексте Парменида сказано: "В бытии нет ни

появления, ни прехождения" [3].
Обычно комментаторы это понимают в том смысле, что греки отрицали становление, изменение физических предметов во времени, поскольку в тех понятиях, которыми они располагали, они якобы не могли справиться с пониманием факта изменений в мире. Но Парменид говорил не об этом, просто таким образом в языке выражаются вечность и неподвижность. Ведь предметы — появляются и исчезают, раскаяние растворяется — я не могу постоянно оставаться в состоянии раскаяния в силу порога моей чувствительности и по способам ее

организации (нельзя быть вечно взволнованным). Об этом говорил Пифагор, и это потом прекрасно понимали, как ни странно, не философы, а творцы театра. Их понимание состояло в следующем: надо так построить машину театра, чтобы из случившегося раз и навсегда извлечь смысл и не повторять того, из-за чего необходимо испытывать какие-то состояния, поскольку удержать их по законам человеческой чувствительности невозможно. Что-то перестает нас раздражать, потому что чувства притупляются, и если что-то зависит от притупляемости

чувств, то это "что-то" рассеивается и исчезает, Пифагор именно эту проблему пытался разрешить — как удержать это что-то.

У Парменида повторяется то же самое. Рассмотрим еще раз пример, чтобы пояснить внутреннюю стилистику философского рассуждения... Я сказал, что раскаяние и событие, вызвавшее раскаяние. — это события; они появляются и исчезают. Теперь назовем все это возвышенными словами: становление, пребывание, исчезновение. Так вот, этого, сказал бы Парменид, нет в той мере, в какой есть бытие. По отношению к этому

бытие есть то, что неподвижно и
Одно. В том смысле, что в бытие
человек выходит из дурной
последовательности или сцепления
событий, вызывающих раскаяние. Раз
и навсегда. Пребыл раз и навсегда, то
есть извлек опыт и смысл. Извлек то,
что уже есть. Ведь проступок и сам
факт раскаяния указывают на то, что
что-то уже есть — истина
относительно меня самого и того,
что реально означают мои поступки.
И если я переключу свое сознание,
то, прервав эту дурную
бесконечность, попаду в то, что уже
есть и о чем нельзя сказать, что этого
никогда не было или будет лишь в

будущем. В будущем — не будет, потому что удваивать, утраивать, размножать время и бытие невозможно. Бытие одно, и оно всегда в настоящем, все целиком. Вот это "все целиком в настоящем" и есть особая бесконечность, включающая в себя человека, объемлющая и продуктивная, все время актуализируемая.

Перед тем как идти дальше, мы должны зафиксировать следующее. Значит, есть что-то, что греки называют бесконечностью — она всегда внутри конечного (или бытия) — и есть что-то, что они называют беспредельным, небытием,

неопределенно многим и т.д. То, что они называли особым бесконечным или бытием, — я, независимо от терминов греческой философии, назвал некой другой жизнью, отличной от нашей повседневной, обыденной жизни. А сейчас хочу подчеркнуть, что бытием называется нечто живущее: оно столь же живо, как и мы, но живет особой жизнью, более цельной и осмысленной. Так что когда греки говорят о смыслах, об одном, — например, Гераклит говорил о том, что люди не знают, что ночь и день одно, — настоящий смысл не есть смысл прямого утверждения. Действительно, в силу какой-то

особой диалектики ночь и день — одно. И оно относится к ритмам и организации жизни бытия, хотя рядом может продолжаться другой режим обычной, повседневной жизни, в которой совершаются поступки, вызывающие у нас раскаяние, сожаление. Но иногда мы оказываемся в бытии и прекращаем эти повторения. Но все равно что-то другое мы делаем по закону беспредельно многого: совершаем поступок, он вызывает у нас раскаяние, в этом раскаянии мы не меняем структуру своего сознания и поэтому снова совершаем аналогичный поступок, который

вызывает аналогичное раскаяние. То есть в нашем естественном, природном режиме бытия или жизни мы не можем неопределенно долго или бесконечно долго удерживать мысль и быть в ней сосредоточенными. Конечно, в какие-то привилегированные моменты мы можем собрать все куски своей жизни, но сам этот момент собирания не есть вся наша жизнь. Он — именно момент. Религиозные люди прекрасно знают, что то, что называется молитвой — это момент собирания себя, но ведь мы не молимся непрерывно. И поэтому повторяется сцепление

причин и действий, свойственных
нашему психофизическому аппарату.
Это и есть ритм жизни, мы не
пребываем все время в бытии, а лишь
иногда прикасаемся к нему. К тому,
что уже есть, неразруσιμο,
неподвижно, вечно (где нет дурной,
бесконечной смены раскаяния и
поступка).

Следовательно, есть два потока. В
одном — наша жизнь, а внутри нее,
моментами, другой режим — когда мы
прикасаемся к бытию. Он тоже
может быть описан как бытие, как
целое (но не как реальное целое,
отделенное физически, а как
существующее рядом с другим,

связанным с нашей эмпирической жизнью). И вот философское утверждение: эти два потока имеют отношение к описанию особых свойств, особых ритмов нашей жизни в той мере, в какой она в какие-то привилегированные мгновения прикасается к бытию. А потом мы неминуемо из него выпадаем: мы не можем вечно волноваться; даже если мы извлекли смысл, все равно какими-то другими частями нашей жизни мы находимся во власти нашего физико-психического аппарата, ничего с этим не сделаешь. Философские

термины все время идут на грани сопоставления того и другого.

Вот, скажем, есть такая загадка для интерпретаторов греческой философии, которые накладывают структуралистский смысл на текст Парменида. В тексте Парменида сначала излагаются свойства бытия (те, которые я вам перечислил), а потом вдруг — разрыв и описывается бытие явлений так, как они предстают нам в обычной жизни, за исключением немногих привилегированных мгновений. Мы выпадаем и как бы выпадаем — в бытие и из бытия. На языке философии, как я говорил, бытие описывается как

нечто цельное, а потом можно описывать и то, что остается, что тоже принадлежит жизни и бытию, но уже характеризуется продолжением эмпирических сцеплений, повторений нашей обычной жизни, жизни в реальном мире, – потому что мы сами являемся частью реального мира, даже если при этом иногда являемся частью бытия. В общем, во второй части поэмы Парменида этот реальный мир описывается так, как он вообще может быть описан. А комментаторами воспринимается это как полный разрыв, хотя в сознании Парменида такого разрыва вовсе нет.

Приведу пример цельности восприятия двух вещей: бытия, с одной стороны, и реального мира явлений – с другой. Хочу особо подчеркнуть эту "цельность", потому что комментаторы часто говорят так: сначала Парменид описал действительную, истинную реальность, называемую бытием, а потом, во второй части поэмы, он рассказывает человеческие сказки, и от одного к другому нет перехода. Приведу обещанный пример для пояснения того, что греки воспринимали как раскоп, трещину в единстве бытия, а бытие, наоборот, описывали как нечто такое, что не

имеет в себе никаких трещин, то есть является сплошным. Жена вернулась домой и на вопрос мужа: где была, говорит ему: у любовника. Муж, конечно, не верит (хотя она действительно была у любовника). Что здесь происходит? Вы знаете простое эмпирическое правило: самый лучший вид лжи — это правда, но сказанная в ситуации, когда воспринять ее невозможно. Обычно говорят, что была в кино или у подруги, у матери или еще где-нибудь. Правде не верят. Почему? Потому что так устроена наша психология. Правда уже есть, а я ее не вижу, потому что у меня есть

психология, а психологически невозможно, чтобы она была услышана.

Греки скажут: бытие расколото, в него внесена трещина неким самозамкнутым, достоверным для самого себя психологическим миром, в котором есть законы, определяющие, когда, на каком уровне и после чего что-то может быть увидено и воспринято.

Психологически я все же могу установить правду, однажды сказав: "послушай, милая, я всегда, всю свою жизнь буду считать, что все, что ты говоришь, так и есть. И если ты сказала, что была у любовника,

значит, ты была у любовника". Но это ведь имеет свою последовательность, это нужно в какой-то момент жизни решить, до этого должно было что-то случиться.

Есть какие-то эмпирические правила, в силу которых мы можем что-то понимать или не понимать. Есть понятное понимание, оно психологически имеет основание, то есть обосновывается нашими возможностями что-либо понимать, открыв глаза. И непонимание психологически имеет основание. Что вносит трещину в бытие? Нечто, имеющее свою логику, но такую, которая целиком определяется

разрешающими возможностями
нашего восприятия. Как если бы был
еще один мир наряду с бытием, или
еще одно бытие... Но ведь это
существует реально, потому что есть
бытие; хотя то, что есть – этот
замкнутый мир – скрывает бытие, но
у него есть законы, так как есть
бытие. Иными словами, я могу
увидеть и понять психологию – а она
вносит трещину в бытие – в той
мере, в какой у меня есть мысль о
бытии, и тогда я пойму то, что
закрывает бытие от меня. Поэтому
скажу так: пока есть психология, нет
бытия.

Кстати, у Парменида и у Гераклита и вообще в онтологической греческой мысли нет никакой психологии. Это максимально психологизированная мысль, потому что она — мысль о бытии. Бытие открывается там, где нет никакой самодостаточной психологии. Например, я говорю себе, что не может быть, чтобы моя любимая жена, действительно будучи с любовником, сказала об этом мне. Она ведь могла ответить, что была в кино. Все равно я ничего не знаю и не подозреваю. Просто спрашиваю: где была? — с любовником. Что это — глупая шутка? Нет, это самодостаточный мир психологии,

который имеет свои законы и правила, и поэтому я не вижу бытия. Хотя оно уже есть, есть истина: моя любимая была с любовником, изменила мне, но я не могу этого воспринять, то есть я не могу извлечь из сказанного смысл. И все это ведь будет повторяться, потому что есть психология.

Повторяю: бытие есть там, где нет психологии, и наоборот: если есть бытийная мысль, я могу увидеть законы в том, что продолжает существовать. Ведь моя психологическая жизнь, мои эмпирические качества имеют особое существование: они

описуемы. Лучший способ лжи – это правда, потому что мысль о правде у меня есть, я знаю, что такое правда. Более того, бытие тирана – переходим уже к абстрактным примерам – тоже порождает законы, в силу которых он может или не может воспринять бытие, может извлечь или не извлечь опыт. А вот как найти пример, чтобы пояснить плену, в которой мы живем и продолжаем жить, даже если знаем бытие? Философствование состоит в том, чтобы в пустяке увидеть не случай, который мог бы быть другим, третьим, четвертым... – а увидеть структуру, проявление чего-то.

Кстати, то, что я сейчас сказал, на нашем языке, есть высказывание того, о чем говорили греки и что действительно совершенно непонятно, а именно: философствование состоит в том, чтобы увидеть структуру. Философ может увидеть целый мир за фактом невосприятия или, наоборот, восприятия чего-то. Увидеть – в смысле реально взволноваться, почувствовать, вдуматься в это. Я могу все это подробно разобрать, применяя очень сложные понятия феноменологической философии.

А греки говорили так: явление есть видение невидимого. (Это

буквальное высказывание, фраза принадлежит Анаксагору [4].
Демокрит тоже говорил подобное.)
Невидимое мы видим через видимое.
Или можно переиначить: видимое
есть явление невидимого. Демокрит,
в частности, говорит об особой
явленности чего-то (что-то видно, а
видно может быть только
эмпирически) и называет это
шестым чувством или
дополнительным органом чувств у
животных и у философов [5]
(третий или лишний глаз у Эдипа).
Следовательно, не случайно это
употребление физических терминов
– глаз, орган чувства – противоречит

расхожей интерпретации греков, у которых оно предполагает, что есть некое действительное бытие (Парменид), которое лежит за миром явлений. Явлений, скрывающих это бытие и нас обманывающих. Греки говорят, что есть действительное бытие, отличное от доксы, то есть мнений, человеческих представлений, и при этом они добавляют, что явление есть видение невидимого или видимое есть явление невидимого. Это сложно понять на самом деле, но греки считали, что истина — лишь существующее. Не нечто абстрактное и ментальное, а существующее —

такие явления, которые показывают бытие. (Вспомним снова жену, которая пришла и сказала, что была с любовником. Она произнесла слова — звучащую форму, которую можно слышать или не слышать. Но если я слышу, то слышу физически: звуки, имеющие смысл, невидимое, или явление.)

Значит, суть дела состоит в том, что если мы не видим каше невидимовидимое бытие, то это невидение само как-то организуется в особый мир, который фактически отталкивает нас от восприятия в явлении невидимого, от восприятия явления как явления быта. Хотя

бытие не может не являться. Как считали греки, бытием является нечто, что стоит в открытости. Не случайно первой бытийной мыслью для них была мысль о героях в их деяниях и в свете славы, в которой они продолжают пребывать целиком. Ореол славы, как бы выхватывающий человека из темноты и держащий его полностью в этом свете. Подобно нимбу, символу святости в христианстве и буддизме. Это старая тема — славы как чего-то полностью исчерпывающего и обозначающего жизнь — весь ее смысл. Вспомним античную притчу о том, как Бог наградил братьев после победы

смертью во сне. Это было полное свершение. Понимая таким образом бытийную идею, греки говорили: это настоящий мужчина, в нем есть что-то от философа. Очень странное высказывание... То, что называется героическим: исполнение славы жизни полностью. Греки полагали, что это — философия.

Так вот, это небытие, организующее само себя и описуемое (если есть мысль о бытии), характеризуется игрой на грани между двумя потоками: потоком другой, то есть бытийной жизни, более осмысленной, более цельной, и потоком нашей повседневной,

обыденной жизни. Если помните, у Мопассана есть рассказ, в котором описывается самый неудачный способ выразить свою любовь к мужу, поцеловав его, когда у него поленья на руках: он стоит перед камином и пытается избавиться от этой ноши, а в это время жена нежно его обнимает и целует в щечку. Такой акт может вызвать только раздражение. Есть обстоятельства, при которых вы не можете вызвать ответное чувство. Здесь и происходит то, что греки описывают сопоставлением терминов "бытие — небытие". Есть бытие любви. Но если бытие любви попадает нашими

стараниями в ситуацию, где она явно не может быть воспринята — как в этом примере, когда муж держит дрова, — значит, соответствующие законы (психологические в данном случае) описуемы, но в противовес мысли, что бытие есть. Или, например, в журналистике есть законы профессии, индуцируемые существованием журналов и газет, которые покупаются, и журналист стремится к подаче сенсации, потому что сенсация — это не содержание самого сообщения, а то, как оно циркулирует и как воспринимается обществом. Задача журналиста — сообщить что-то, чтобы из этого

извлекался смысл и было принято решение, а между людьми и решением стоит перегородка из законов восприятия, в данном случае-законов рекламы и сенсации. Какая-то страна вторглась в другую страну – ну конечно, невозможно для людей в небытии так организовать сообщение об этом факте, чтобы они раз и навсегда извлекли бы из него смысл. И в результате все эти вещи повторяются в дурной бесконечности – потому что это уже есть, но ты не извлек смысла, не перешел в другую структуру сознания или понимания. Следовательно, факты будут повторяться – вот что греки

называют небытием или
беспредельным — и, повторяясь и
интегрируясь, соединяясь один с
другим, они потом обрушатся на
твою голову в самый неподходящий
момент.

Так это случилось в 1939 году, когда
так называемые союзники сами
загнали себя в ситуацию, в которой
нечто обрушилось на них; причем,
если бы они были героями в
греческом смысле слова, то должны
были бы уже давно извлечь смысл,
еще в 1929 или 1933 году. Но они
тоже считали, что можно
размножить времена (слишком
страшен смысл, если его извлечь), в

этом случае тоже действовали законы небытия. Никому ведь не хотелось воевать по вполне понятным причинам. Здесь тоже должен был действовать закон философского рассуждения: когда ты видишь небытие, ты должен видеть все, а не просто рассуждать и ругаться. Говоря о позиции Англии и Франции в 30-е годы, мы часто забываем, что на полях сражений в годы первой мировой войны во Франции полегли целые полки. Я уже не говорю о сцеплении многих других вещей, которые заставляли людей каждый раз откладывать — вот завтра он (Гитлер) образумится — и

не извлекать смысл. А потом все это обрушилось войной, несопоставимо более страшной и трагической, чем первая мировая война, которая всему цивилизованному миру казалась катастрофой.

Есть законы бытия, которое одно и в которое мы впадаем, которое неподвижно, которое везде, и в любой момент оно присутствует полностью. И есть законы небытия. И вот так мы живем, а рассуждаем, как говорил Тютчев, "на пороге как бы двойного бытия". Нечто, называемое бытием можно назвать и другим словом – понимание. Есть законы понимания и есть законы

того, почему мы не понимаем, что есть законы бытия, которые есть одновременно – законы понимания, в силу которых мы понимаем; но, повторяю, есть также и законы непонимания, законы, закрывающие бытие – законы небытия. Я не вижу бытия потому, что у меня есть психология. Таким образом, область понимания у греков – область непсихологического. (Я подхожу сейчас к важной теме, связанной с пониманием бытия греками).

Напоминаю: бытие неподвижно, кругло, полностью дано, замкнуто. Что с нами происходит, когда мы в небытии? Мы видим какие-то

стороны предметов или, как выражаются философы, перспективы. То есть предмет явлен мне какой-то своей стороной в какой-то своей перспективе, вам он явлен другой стороной, в другой перспективе и т.д. Дело в том, что предметы, как это понимали греки, даны всегда в какой-то перспективе. Поставим себе такой вопрос (эта тема потом появится в "идее идей" Платона, но пока я не буду употреблять этого термина) – я вижу нечто называемое "домом". Я вижу несомненно дом. Но что я вижу в действительности? – Я вижу одну стенку, другую и часть крыши. Я

вижу две стены плюс часть крыши. Но, тем не менее, я вижу дом; я говорю себе, что я вижу дом. Хотя, чтобы увидеть дом, которого я в действительности не вижу, я должен обойти дом. Чтобы понять, увидеть, что на стене пещеры просто тени, а за моей спиной есть какой-то источник света, который бросает свои лучи на предметы, и от этих предметов отражаются тени передо мной на стенах пещеры, я должен мысленно обойти предметы. Так ведь? Это обхождение называется у греков очень странно (обхождение, которое предпринимается для того, чтобы увидеть предметы), оно

называется неподвижностью. В этом обхождении я все время на одном месте, так же как и тогда, когда хожу по кругу – поэтому бытие и называется "круглым". Круг есть образ движущейся неподвижности – греки сказали бы: нет ни одной точки, из которой я целиком мог бы увидеть дом. Нет такой точки. Не может так случиться, чтобы мы оказались в таком месте, из которого хоть однажды, хоть на секунду мы увидели бы дом со всех сторон. Возьмем любой предмет, куб например (феноменолог Гуссерль в XX веке именно этот пример будет обыгрывать): нет такой точки, с

которой сразу видны все стороны куба, и тем не менее мы видим куб. Мы, несомненно, видим дом, и мы, несомненно, видим куб. Видение предполагает как бы обхождение — со всех сторон. Но при этом обхождении все равно нет ни одной точки, с которой своим физическим зрением я видел бы со всех сторон сразу тот предмет, который я вижу как целое. Я вижу куб, хотя вижу его две стороны, а о других сторонах догадываюсь (на психологическом языке). Но в этом слове "догадываюсь" слишком много упаковано предположений, которые пока не заполнены. Скажем, я вижу

дом, потому что я имею прежний опыт: я суммирую мое теперешнее частичное знание с прежним частичным знанием, потому что у меня уже был некоторый опыт. (А греки говорили: я вижу чем-то — не глазами.) И вот дом в целом есть бытие, и то, в силу чего для меня есть бытие, — особая вещь, называемая мышлением.

Отсюда греческая формула тождества бытия и мышления. Бытие и мысль о нем — одно, тождественны. Или: тождественны бытие и мысль, узнающая его в качестве бытия. Бытием я называю то, что есть предмет в целом. Дом есть, я его

вижу, и то, чем я вижу этот дом —
есть мышление. И, естественно, эти
вещи тождественны. (Отталкиваясь
от мысли, что никогда нет ни одной
точки, с которой я могу видеть все
стороны того, что, тем не менее, я
вижу целиком.) Одно и то же — бытие
и то, что узнает его в качестве
такового, — мышление. Мышление и
бытие тождественны. И последний
шаг: что такое "дом как бытие"? Дом
как бытие есть бытие домов. Или:
бытием называется бытие
существующего. Или иначе: то, что у
греков, да и в философии по
сегодняшний день, называется
бытием, не есть и то, что мы на

нашем языке обычно называем бытием — что вот я перед вами, вы передо мной, вот парта, стул. Нет, проблема бытия есть проблема бытия существующего. Здесь как бы тавтология. Мы предполагаем: вещи есть, деревья есть, люди есть, дома есть, куб есть и т.д. Так вот, не существование самих этих вещей (например, трубки передо мной может и не быть или она может быть другой формы), а бытие существующего. Эту мысль нужно обязательно понять, чтобы в дальнейшем суметь разобраться в философских сложностях и тонкостях.

ЛЕКЦИЯ 4

Вспомним вкратце две вещи, которые понадобятся нам для дальнейшего движения к пониманию Гераклита. Во-первых, мы сказали, что есть поток и непонимание, и есть бытие и непонимание. Я говорил, что мы — люди — живем в определенной преемственности и сцеплении наших действий, которые увлекают нас за собой своей логикой. (Например, профессия журналиста может так увлекать своей логикой, что для восприятия и высказывания истины просто не остается места внутри этой логики. И это при том, что в

газете я могу печатать нечто интересное для читателя, но у интересов читателя есть своя логика жизни и времени, логика чувствительности; он не может бесконечно долго раздражаться одним и тем же, даже чрезвычайно важным и существенным для его жизни, и если я участвую в этом потоке преемственности, то возникает вот та самая логика, о которой я вам говорил: лучший способ обмануть человека – это сказать ему правду в ситуации, когда он в принципе воспринять ее не может. Пока из этой мысли удержим слово "поток", ассоциативно для нас

очень важное; оно понадобится нам в связи с Гераклитом.) С другой стороны, мы называем бытием то, в чем есть понимание. Я говорил о некотором проблеске или просвете невидимого. Невидимое — что-то, что стоит за нашими стереотипами, мысленными привычками, обычностью или же тем самым потоком, о котором я говорю. В какие-то привилегированные моменты наше сознание сотрясается и оказывается на пороге этого просвета невидимого, но если нет конечной структуры, в которой оно могло бы структурироваться, то мы снова оказываемся во власти потока,

снова совершаем то, из-за чего раскаиваемся, хотя раскаяние, по чисто физическим или жизненным причинам, тоже не может удерживаться в виде сильной эмоции. В противном случае все повторялось бы в дурной бесконечности. Вот это дурное повторение и есть поток или непрекращение структур – структур бытия и сознания или понимания.

И второе: бытие, связанное с пониманием, есть бытие существующего. Иными словами, основное различие в греческой мысли, в бытийной мысли, как она возведена Парменидом и

Гераклитом, есть различие между бытием и существованием в том смысле, что то, что называется бытием, есть бытие существующего. Хотя это уже нарушение, по словесному составу самого определения. Мы всегда думаем о существовании вещей и считаем, что вряд ли в нашем обычном языке нам нужен дополнительный тавтологический термин для того, чтобы говорить о существующем или совокупности всего существующего, о отдельных вещах, составляющих существующее, применяя по существу синонимический термин "бытие" существующего. Но это

различение и есть самое главное. Сосредоточимся на различении, выраженном словосочетанием "бытие существующего", и вдумаемся в то, о чем здесь, собственно, говорится.

Можно начать с самых простейших примеров, хотя своей "простотой" они могут мешать пониманию; поэтому будем использовать абстрактные термины, фигурирующие в поэме Парменида, для обозначения конкретных вещей, скажем моей трубки. Повторяю, речь пойдет не о существовании трубки, а о бытии ее существования. Это совершенно разные вещи. Поскольку,

если бы я говорил о ее
существовании, то говорил бы о том,
что может быть и чего может не
быть; ведь ее можно поломать, или
она может пропасть, может сгореть.
Но то, что я называю "трубкой", есть
нечто, что не зависит от того,
пропала или не пропала данная
трубка. Ее бытие или бытие
существующего (бытие того, что
называется трубкой и существует в
виде трубки) явно не зависит от
исчезновения этой трубки. Трубка в
бытии не рождается и не
уничтожается. Или, скажу словами
Парменида: "бытие есть нечто в
существующем, что не рождается и

не погибает в нем. К тому же еще оно не меняется" [1]. Что значит "не меняется"? Придайте этой трубке любую форму, любой вид – в той мере, в какой она будет оставаться трубкой, и есть то, что не зависит от изменений ее формы как таковой. Это и есть бытие. Следовательно, бытием называется то, что, во-первых – не меняется, во-вторых – не имеет частей. Мы можем делить трубку на части, но то, что есть трубка, на части неделимо: или есть, или нет. Вдумайтесь: в этой трубке могут быть различные части; само употребление слов "различные части" означает, что наша мысль

может делить трубку на части: у нее есть мундштук и т.д. Но есть нечто называемое трубкой, что не состоит из частей в том смысле, что присутствует целиком. Или есть трубка, или ее нет. Это греки называли – неделимое. И как раз это "неделимое" связано с мышлением.

Правда, когда мы говорим (повторяя слова Парменида), что бытие и мысль, которой бытие узнается, – тождественны, или, пользуясь возможностями перевода, можно сказать, что бытие и мысль совместимы, вместе принадлежат друг другу (примерно так можно перевести греческую мысль) [2], то,

конечно, ни в каком воображаемом и ни в каком доступном нам смысле мы не можем представить, что мысль о трубке на самом деле тождественна трубке, — если имеем в виду существующую трубку или существующую единицу. (Во французском языке l'être — это и бытие, и в то же время — единица существования, существующие единицы. В русском языке, чтобы высказать подобное, приходится прилагательные превращать в существительные.) Ну действительно, как можно понять и принять мысль, что мысль о трубке тождественна трубке?! Только если

мы имеем в виду ее бытие и то, что бытие и видение бытия принадлежат друг другу. Значит, когда мы понимаем "бытие" как бытие существующего, а не само это существующее, тогда мы можем сказать: бытие и мысль, его узнающая, тождественны.

Здесь есть один оттенок, который важен для различения этого в последующем словоупотреблении, возникшем уже в новой философии, которое мы унаследовали в рамках научной, рационалистической культуры, когда говорят об истине как о чем-то, чем можно обладать и что соответствует определенному

предмету, вещи. Пока, к сожалению, или, к счастью, у вас этого смысла нет, но и его надо придержать, остановить в своем сознании и не накладывать на греческую мысль, потому что то, что греки называют пониманием или мыслью, или истиной (что одно и то же), есть нечто, что мы тоже интуитивно знаем. А именно: мы ведь интуитивно чувствуем различие двух выраженных с помощью нашего родного языка формулировок: обладать истиной или знать истину — и быть в истине. Мы прекрасно понимаем, что можно быть в истине, совершенно независимо от нашей

способности эксплицитно выразить ее (в определениях, в понятиях), чтобы передать другим. Мы говорим, например, это – истинный человек, или это – истинное произведение искусства, – имея в виду определенный способ бытия вещи или определенный способ быть в бытии, а не только логически артикулируемую и средствами логики и коммуникации сообщаемую истину. Вот этот оттенок очень важен.

И еще. То, что я говорю о бытии существующего, нельзя путать с так называемыми общими понятиями. Ведь, когда я говорю "бытие трубки",

я не имею в виду, что оно отличается от существования так же, как общее понятие, название трубки отличается от конкретных, единичных экземпляров трубки. Здесь имеется в виду совершенно другое. Греческая мысль выделяет под видом бытия не какое-то понятийное, назывательное образование, а некий горизонт существования того, о чем говорится. Потом мы четко это увидим (я не хочу забежать вперед) в понятии идеи у Платона. Пока же примем следующее: то, что называется бытием существующего (в отличие от самого существующего), не есть

общее название или понятие существующих трубок.

Я уже говорил, что нет такой точки, с которой мы могли бы физически видеть то, что мы видим. Да — мы видим дом, но мы не видим его в том смысле, что видим со всех сторон, так мы никогда его не увидим. Мы видим что-то, что называем "домом". Мысль о бытии означает в этом плане мысль о чем-то, что собралось. Ведь что такое — видеть дом? Это означает физически видеть одну его стену, вторую, третью, четвертую и еще крышу и видеть, что он стоит на земле. То есть, другими словами: видеть дом — значит обойти его. Как

я говорил вам: пленники пещеры видят тени, но не видят источника света, проецирующего эти тени на стену пещеры... — они могли бы увидеть, если бы у них не были связаны руки и ноги, и они могли бы встать, выйти из пещеры.

Но если бы они это могли сделать, то не было бы и мифа о пещере, который показывает нам, что то, что называется мыслью, принадлежащей бытию, есть движение на месте. Или, как говорил Гераклит, начало и конец на периферии — одно [3]. То есть круг есть движение точки, — ее движение бесконечно, а круг неподвижен. Мы можем производить

некое соединение – бытие чего-то
есть соединенное нечто – мы
соединили одну стену дома с другой,
третьей, четвертой. И то, в чем
соединилось, – мышление, а
соединенное – бытие дома. Но, как
показывает Платон, и как говорил до
него Парменид, можно и
неправильно соединять. Я могу
соединить стену дома, скажем, с
задницей лошади, проходящей мимо
дома. А затем это соединение –
усложнить и вместо стен дома (или
частей трубки, их мы, кстати, тоже
никогда не видим вместе нашим
физическим взором) можно взять
всю совокупность явлений,

обстоятельств, относящихся к данному предмету. Например, моя жизнь. Она зафиксирована, отражена как бы в тысяче осколков зеркала. Есть тысячи обстоятельств, которые имеют ко мне отношение и которые вовсе не обозримы мною философски, когда я нахожусь перед ними. В какой-то осколок зеркала уложилось, например, мое действие или его последствия, и этот осколок (а это часть моей жизни) находится где-то вне моего взора. И вот соединение этих осколков, знаем мы о нем или не знаем, и называется бытием. И я могу, проглядывая свою жизнь или видя стены дома,

соединять их по произволу своего субъективного мышления. Ведь Эдип видит свою мать, но он произвел неправильное соединение – типа соединения стены – не дома, а видения (проекция видения), с задницей проходящей лошади. Иначе говоря, из потока жизни – а греки это допускают – мы можем неправильно составлять целое.

Я надеюсь, вы понимаете, что то, что называется бытием и что соединено с мышлением, нельзя назвать понятием. Пока просто представим это бытие в образе некоего проблеска невидимого, который, если мы на нем задержимся, откроет некоторое

соединенное целое. Условно назовем это Логосом. Первичный смысл Логоса – собрание всего того, что, знаем мы или не знаем, относится к делу. Возьмем простой физический пример: в механике изучают эффект движения тела; с этим эффектом движения связаны понятия трения, скорости, угла скорости и т.д. – все, учитывающее обстоятельства, имеющие отношение к данному явлению, которые важно при этом учитывать. Но, независимо от того, осуществляется этот учет человеком или не осуществляется, обстоятельства явлений явно обладают своей собственной

сцепленностью или логикой, что греки и называли Логосом. И Парменид это так называет (но слово "логос" у Парменида не фигурирует постоянно, а вот у Гераклита — постоянно.)

Напомню, что и у Декарта в правилах метода тоже фактически подразумевается логос, хотя он и не пользуется этим словом, — как необходимость или правило полного перечисления. То есть, если вы хотите о чем-то размышлять — составьте полный список относящихся к делу обстоятельств. Неважно, что что-то будет явно упущено, — будет какая-то

неизвестная нам связь, зависимость, которая действует на предмет. В пределе, в идеале мы должны составить полное перечисление. Греки же рассматривают это перечисление в русле следующей мысли: оно как бы само по себе существует и есть – топос нашей мысли (от этого позже образовалось слово "топология"). Именно это Аристотель начнет называть топосом; то есть именно логос он станет называть топосом, а словом "логос" – логическую способность или свойство нашего языка. В истории греческой философии смыслы разветвляются: первичный

смысл логоса (у Парменида и, в особенности, у Гераклита) позднее уже не связан со словом "логос" и появляется у Аристотеля под названием "топос".

Чтобы пояснить через топос этот логос, напомним, что Аристотель рассуждал так: рассматривая какой-нибудь предмет, например, добродетель, мы должны поставить перед собой вопрос: не является ли она — а добродетель принадлежит к роду знания — проявлением какого-то другого рода, который не включает и не охватывает собой знания. Это звучит очень смутно; я пока просто моделирую метод Аристотеля. А

теперь попробуем понять, исходя из обратного, что такое логос и почему он связан с самими основаниями нашего мышления. Иллюстрируя тот способ, каким греки вводили в свое отношение к миру требование понятности мира, я грубо определял эту интеллигибельность или принцип понятности следующим образом: греки, и мы вслед за ними, открыли, что мы можем понимать те или иные явления в такой области, в которой они не являются частью какого-нибудь еще другого целого. (Такого рода целостность называется топосом.)

Возьмем образ двустороннего домино; на обеих сторонах домино нанесены разные числа. Скажем, на одной костяшке с одной стороны написана единица, а с другой стороны – тройка. Допустим, все цифры на одной стороне костяшек идут по порядку – один, два, три, четыре, пять, шесть, семь. Естественно, что на другой стороне этого порядка не будет. И вторая договоренность: в принципе мы никогда не можем увидеть ту сторону, на которой цифры расположены в правильном порядке. И в-третьих: считая по законам десятичной системы, игрок

складывает единицу с двойкой, берет фишку (взял единицу и двойку), и тогда в движение приходит тройка. И что же пришло в движение на той стороне домино, которую мы видим? – Какие-то совсем другие цифры, которые этим порядком не обладают, поскольку на обратную сторону мы посмотреть не можем. Таким образом, мы наблюдаем явление, которое является частью другого целого.

Что-то является для нас топосом интеллигибельности или понятности, когда нечто в этом топосе не является частью какого-то другого целого. Это нечто не

относится нами к другому целому, и тогда оно составляет топос явлений, которые мы рассматриваем. Если бы мы видели скрытую от нас сторону, на которой происходит перемещение цифр согласно правилам десятичной системы, где есть правила сложения, вычитания, то это было бы топосом фишки или костяшки. Но оставим слово "топос" в стороне и запомним свет, который оно пролило на слово "логос". Логос не есть слово, не есть логика, не есть просто закон – Логос есть собравшееся место или – топос. (Слово "топос" ни Парменид, ни Гераклит не употребляли. Оно появляется гораздо позже.) Это

переместившиеся смыслы. У Аристотеля, как я уже говорил, логосом будет называться то, что мы теперь называем логикой, свойством суждений, высказываний. А вот то, что в архаической философии, в греческой бытийной философии называлось логосом, потом будет называться топосом.

Чтобы лучше понять, что означает все-таки бытие, обратим внимание на следующую вещь. Я уже подчеркивал, что актуальное мышление очень затруднено и почти что невозможно. Обычно под мышлением понимается человеческая способность

рассуждать, делать заключения или делать что-то предметом умственного рассмотрения. Греки же под трудным и почти невозможным мышлением имели в виду некое состояние. Более архаические, чем Гераклит и Парменид, философы называли это состояние "умом", и поэтому у комментаторов возникали затруднения. Они тоже были склонны считать, что если Ум правит вещами, то, следовательно, под "умом" имеется в виду прежде всего мышление как способность разумного или мыслящего существа. То есть, утверждение Анаксагора, что вещи управляются Умом [4], было

для них совершенно непонятно. Нет, под мышлением подразумевается "ум" как определенное *состояние* , в котором он со-принадлежит бытию, вернее, когда ум вместе с бытием. Напоминаю вам, что источником всякой философии является удивление не хаосу, не беспорядку, не злу, не безобразию. Удивление вызывает, вопреки потоку психологии, о котором мы говорили, тот факт, что бывает порядок, бывает красота, бывает истина. Вот это и есть предмет и пружина философского удивления – как это возможно? Одним решительным актом греки выделили и бытие, и

мышление. То, что мы понимаем, — вот это почти что невозможное и в актуальном виде очень трудное, называемое или бытием, или мышлением, — есть одновременно *становящееся*. То есть не что-то пребывающее само по себе, которое мы, по физической аналогии, воображали бы как нечто стабильное, существующее, как камень. Или, например, вроде того, что понимают нередко под шаром (бытия) Парменида — некий круглый, физически замкнутый неподвижный в себе шар, или, может быть, желе, поскольку там есть какая-то непрерывность, некая гиперсфера,

заполненная непрерывной,
желеобразной материей, – хоть мы
видим отдельные вещи [5]. Значит,
отдельные вещи – по видению, а в
действительности –
желатинообразная материя. А потом
Демокрит скажет: "по мнению или
по примышлению – сладкое, горячее,
горькое, холодное – отдельные вещи,
а в действительности – только
атомы" [6]. И мы невольно идем за
физической структурой выражения,
то есть нашего наглядного,
предметного языка, и нам кажется,
что именно об этом люди говорят...

Фактически я сейчас сказал
скандальную вещь; вы, может быть,

этого не заметили, но для всякого историка философии она скандальна, поскольку есть традиция отличения бытия от становления: бытие – это Парменид, а Гераклит ввел идею становления. Хотя на самом деле они говорили об одном и том же: то, что есть бытие, есть становящееся, всегда отдельное от любого существующего (дом как "становящееся" отличен от существующих домов). Или: собранное, соединенное как логос, отлично от всех частей, которые составляют его. Становящееся всегда отдельно от любого частного, "существующего" – в зависимости от

усилия держания. (Ведь необходимо понимать – бытие есть то, что требует понимания и что только в проблеске понимания и становится.) Греки мысль и бытие выделили вместе – находящиеся в чем-то, что можно представить как образ некоторого вертикального и бодрствующего состояния: стоять вертикально и бодрствовать, не спать. (Сон – это образ рассеяния и забвения, а память – значит держать вместе.)

Так вот, в образе некоторого бодрствующего и вертикального состояния, с помощью которого греки одновременно выделили и

мысль, и бытие, нам необходимо удержать две вещи, существенные для понимания сути дела и всей последующей эволюции этого образа. Первое: то, что греки стали называть бытием, и то, что всякий человек, мыслящий последовательно, будет называть бытием, — есть всегда и во веки веков, пока вообще что-то можно будет называть. Это бытие не есть то, что понимать и представлять неминуемо нам диктует наш наглядный, предметный язык. Когда мы сравниваем бытие и существующее, тем более, когда существующему мы приписываем признаки привхождения и

прехождения, то есть появления и исчезновения, рождения и разрушения, тогда мы автоматически предполагаем, что, в отличие от этого существующего, бытием называется нечто вечное, некие особые предметы, которые имеют особые законы жизни, и законы сами по себе пребывают стабильно, не меняются и т.д. Что это предметы, обладающие какими-то особыми, но озадачивающими нас мистическими свойствами, потому что обычно предметы меняются, разрушаются.

Для греков бытие не есть разновидность существующих предметов, бытие есть *бытие*

существующего . Вот это нужно
понять, хотя понять это очень трудно.
Позднее, в христианских
напластованиях на греческую
философию, появится идея – бытие
будет называться чем-то высшим,
идеальным, появится представление
об особой действительности, тоже
предметной, но более высокой и
особой. Бытие же, о котором говорят
греки, не есть разновидность
субстанции, которая вечно пребывала
бы, в отличие от невечных
конкретных вещей. Бытие – это то,
что требует и ожидает видения или
понимания и что становится в
просвете этого понимания. Человек

может понимать бытие и, следовательно, может оказаться в просвете бытия. Но поскольку бытие — не вещь, не субстанция, то для человека нет никаких гарантий: открывая бытие, человек не прислоняется к чему-то прочному, неподвижному, высокому и не усаживается на него, как на прочную основу своего существования. Нет, бытие — только то, что стало, понято, и что держится в просвете или усилия держания этого понимания. И кстати, пока греки это держали, была Греция. Очевидно, тот факт, что она исчезла, как раз и говорит нам о том, что греки были правы в своем

ощущении, что нет "каменной скалы", на которой, найдя ее, можно было бы "каменно усесться". Иными словами, в греческой мысли максимально подвижна вертикальная, героическая мысль, и поскольку у нее нет гарантий, то это — трагическая мысль. Обычно мы трагизм сопоставляем с оптимизмом, но здесь нет такого различения; скорее, после появления героического акта — внутри него — появится различие трагического и оптимистического.

И второе — что нам нужно понять. Как ни странно, нами всегда легче воспринимается Греция через

произведения греческого искусства — как нечто максимально мыслящее, действующее, соразмерное с каким-то пластическим образом человека, какое-то гармоническое, гуманистическое мировосприятие, и мироощущение, и способ жизни. Вопреки любым стандартам поздней интерпретаторской мысли, вернее, вопреки тому, как реально ассимилировалась Греция после Возрождения, греческая философская мысль, начиная с Парменида и кончая Аристотелем, неантропологична, непсихологична и неэтична и максимально негуманистична. Греческая мысль,

да и всякая философская мысль в той мере, в какой она выполняет законы последовательности, выполняет все посылки и условия, заложенные в самом факте философствования, исходит из того — и только таким образом может быть философской — что того, что называют человеком, — нет. Это очень трудно ухватить, но необходимо, потому что потом на этом будут основываться весьма странные вещи, казалось бы, с этим не связанные: законы понимания мира в той мере, в какой его можно понимать независимо от человека и человечества. То есть, понимание мира зависит от того, проработаны

ли основания нашего мышления в свете такого хода мыслей, в котором мы начинаем двигаться в предположении, что человека нет. А что значит — есть человек? Есть конкретное существующее, обладающее какими-то свойствами своей чувствительности, качествами восприятия мира и качествами размышления. Греки же рассуждали так: то, что появляется в просвете бытия и не пред-дано ему (и в том числе и сам этот просвет), может появиться только при условии, что перед ним ничего не было, а то, что есть и стало, — есть только уже внутри просвета или проблеска. И

именно в этом смысле нет никакого пред-данного образа человека, потому что, так же как бытие есть то, что становится, так же и то, что будет называться "человек" как носитель понимания, запрашиваемого бытием, — это тоже становится. И если пребывает, то только внутри бодрствующего вертикального состояния, а не само по себе, не в силу каких-либо антропологических свойств человека. Вот что называется в философии "ничто" ("ничто" уже в философском смысле слова).

Значит, сначала мы отличили бытие от ничто, называя "ничто" потоком, о

котором я говорил. "Ничто" называется та область, которую и помыслить нельзя — до тех пор пока туда не вторглось бытие. А теперь мы имеем уже несколько иное понятие "ничто", дополнительное к понятию бытия. А именно: возможность чего-то другого. Только когда есть возможность другого, есть ничто или бытие. У греков появляется в этой связи совершенно таинственное понятие, которого мы до сих пор не можем понять и, может быть, никогда не поймем. Потому что понять его означало бы понять полностью самих себя, что, очевидно, невозможно. Это

таинственное понятие *пустоты* .
Ведь атомисты, говоря о реальности, скажут, что она – по примышлению. А что примысливает? Примысливает то, что уже дано. А нам дан уже конкретный вид существующего – человек. Это конкретно существующее смотрит, и то, что оно видит – видит по примышлению, в перспективе своих собственных качеств и возможностей конкретного существующего. По примышлению – сладкое, по примышлению – горькое... а в действительности – атомы и пустота. Тем более что к атомам и пустоте применяется (немножко позже, чем у Демокрита)

так называемый *clina*-теп – отклонение. Обычно мы понимаем это как физический образ: есть вихри атомов – и возможность свободы существует в той мере, в какой атомы совершенно случайным образом болтаются и отклоняются от своей траектории, – это клинамен. Идея клинамена содержится в идее пустоты – атомы есть то, что отклонилось от пустоты, но пустота – это всегда другое, что еще не стало, или место, где вообще может проявиться сознательная жизнь. А она может проявиться только тогда, когда ее проявлению не преддан никакой примышляющий образ

человека. Человеком будет то, что
явится результатом бытия.

Представим простые образы. Скажем
так (я сначала приведу абстрактный
тезис, а потом конкретно его
проиллюстрирую): философия и
всякое отвлеченное мышление (наука
в своих основаниях — отвлеченное
мышление) организуются вокруг
идеи возможного, а не
существующего. Философский
демарш состоит в утверждении, что
поиск возможного есть то,
результатом чего является то, что мы
есть. Реальный человек как бы
выпадает в осадок — становится
результатом — от поисков возможного

человека. А возможность, как вы знаете, не есть существование.

Греки, исходя из идеи возможного (или некоего эксперимента, который должен выявить возможность), бытием называют нечто полностью актуально развернутое. Бытие есть актуальная полнота и жизнь того, что возможно. Реальность или существующее в его полноте, скажем, человек в его полноте. У человека ведь есть некоторая полнота существования или исполнения жизни, в том числе, исполнения целостности сознательной жизни, в которой есть свои антиномии — между пониманием и

непониманием, между духом и телом, между жизнью и смертью, — которые мы в процессе своей жизни пытаемся разрешить, достигая какой-то полноты или исполненности нашей жизни. Это существо — в том виде, в каком оно исполнится, — и есть результат того внутреннего стержня, который мы называем поиском возможного; а поиск возможного предполагает выпадение из стереотипов, из привычно сцепившихся связей (в том числе привычек мышления, привычек культуры) — из знаковых культурных систем.

И тут появляется новое определение. Как ни странно, то, что называется у греков бытием, есть (в их же понимании) и то, что они называют свободой, прилагая к ней очень странное определение, которого, правда, у Парменида и Гераклита нет, но есть у Платона. Оно гласит: *свободный человек не делает ошибок* [7]. Та же мысль есть у Аристотеля, она звучит иначе: в области неделимого нет лжи и заблуждений. Или: в области неделимого нет истины и заблуждения – мышление или есть, или нет [8]. Эта идея свободы очень хорошо проясняет идею бытия. (То, что я говорю, не

есть знания или тезисы, которые можно запомнить, приведя в какой-то энциклопедический свод; это просто иллюстрации определенного способа рассуждения, называемого философией.)

Возвращаясь к смыслу бытия: бодрствующее вертикальное стояние, в котором есть собранность. Собранность и есть бытие. Что значит бытие – в отличие от потока? Это значит, что внутри этой собранности, ни в каком моменте – потому что бытие есть везде и всегда, нет ни одной точки времени и пространства, о которой мы могли бы сказать, что там бытия нет; если

бытие есть, оно неделимо, и все полностью и целиком, как говорит Парменид, — так вот, ни в каком разрезе этого бытия нет ничего такого, что не самым бытием порождалось бы, что порождалось бы потоком или стихийно. (Ум — это то, что мы думаем, а глупость — то, что думается в нас само собой. Сама собой проявляется глупость, а для того, чтобы проявился ум, нужно очень постараться.) Представьте себе тело, имеющее много степеней свободы (как выражаются физики), например, движение руки, в которой (как в движущемся органе) не возникает никакого побуждения,

приводящего к такому его положению, которое целиком не порождалось бы собранным движением самой руки, то есть намерением — полностью свободные движения руки, в которые не вторгаются никакие спонтанные самопроизвольные действия (способные вызвать неконтролируемые позиции руки). И допустим, что эта рука держит саблю... Идея о том, что свободный человек не делает ошибок, совершенно независимо от греков существовала, как вы знаете, и в восточной философии, стоящей за некоторыми видами физических

упражнений (каратэ, дзюдо и т.д.) — мастера дзюдо и каратэ утверждают, что один человек способен победить двадцать. Допустим, напало двадцать человек — один против двадцати, то есть имеются двадцать одна сабля, и они могут занимать энное количество положений в пространстве, пересекаясь и пр. Так вот, если теперь представить себе взмахи сабель (поэтому я и сказал, что рука держит саблю) и расчертить их определенную диаграмму, — то естественно, что существует такое единственное положение, в котором может быть произведено единственное движение, способное

парировать удары всех двадцати сабель. Следовательно, мастером можно назвать того, кто, не рассуждая, приостановил действие всех спонтанно вторгающихся факторов и прочертил своей рукой одну единственную необходимую траекторию. Это так называемое адекватное безошибочное действие.

Оно и есть то, что называется бытием, то есть – образ полностью собравшего себя, которое все свои части держит и пребывает над потоком времени и потоком действий и сцеплений действий, как бы простершись над этим потоком. И если есть такое пребывание и

простираение, то и сама жизнь (или поток) организуется иначе. Наша жизнь, разумеется, никогда не может быть полностью бытием, но она может быть жизнью, проживаемой в свете бытия. Человек в каратэ свободен от тех положений тела, которые возникают сами по себе, не имея источника в собравшемся целом. Это и есть область свободы, область неделимого, в котором нет заблуждения и истины. Истины нет просто потому, что такое проявление целого не есть продукт рассуждения. Ведь не актом же мысли, который протекает во времени, борец в пылу борьбы нашел ту единственную

траекторию сабли и положение
своего тела, при которых парируются
удары всех двадцати сабель. Или оно
есть — это неделимое — или его нет.
Вот вокруг каких явлений (если это
можно назвать явлениями) — на
ощупь, и в то же время
последовательно выполняя задачи
мышления, ходит греческая мысль. И
оказывается — не только греческая.
Это давние продукты и восточного
умозрения.

Рассмотрим еще одну тему — она
подведет нас ближе к Гераклиту. Вот
мы получили образ некоего
"сбравшегося" над временем целого,
сбравшегося — и в этом состоит идея

актуальности – *здесь и сейчас* . Я уже говорил вам, и так считали греки, что завтра быть добродетельным – не имеет значения, как и нельзя "уснуть на вчерашней добродетели". Есть греческий анекдот о прыгуне, который хвастался, что у себя дома он прыгал дальше всех. На что ему сказали: здесь Родос, здесь и прыгай! Здесь и начинается очень интересная тема, пронизывающая всю греческую мысль. (Теперь я начинаю рассказывать о Гераклите, не покидая Парменида.) Я обращаюсь к значению слова "логос". Логос в последующем, как мы уже знаем, приобрел значение свойств

логической мысли (если под логической мыслью понимать свойства знаковой структуры языка), чем и пользовался Аристотель, строя свою Логику. Для того, чтобы понять то, что я сейчас буду рассказывать, вновь имея в виду бытие, но уже беря логос с его "языковой" стороны, вспомним то, что я говорил о топосе. Есть некоторое место, в котором то, о чем мы говорим, прозрачно и интеллигибельно, поскольку в топос не вторгается тень никакого другого целого. Никто не "подсовывает фишки". Вот там, где фишки не подсунуты, там – топос. Топос есть нечто, в свете чего природа (или

"фюзис") будет зрима. Или доступна и видима в своей конкретной оболочке явления нашему пониманию, о котором я говорил, что оно доступно шестому чувству животных, богов и философов. Этот топос-логос и есть одновременно *слово* , но в очень странном его значении и виде.

Вы уже знаете, что для понимания как источников нашей философии, так и культуры, нужно совершенно особым образом осознать место человека в человеческой истории и человеческой жизни и сам факт, что человек есть место произведенных или откуда-то взявшихся артефактов.

Ведь искусство, во-первых, не есть область, вынесенная за рамки жизни (будучи вынесенным, оно является занятием профессионалов, называющихся художниками, которые, по законам разделения труда, выделены из жизни; рядом идет жизнь, а они занимаются тем, что украшают ее, создают для нас предметы художественного или эстетического потребления и наслаждения, или предметы интеллектуального потребления или наслаждения), и, во-вторых, произведения искусства, так же как и произведения мысли, — суть органы жизни, то есть такие конструкции,

которые не просто изображают что-то в мире, а являются способами конструирования, порождающими в нас определенные состояния и качества, которых в нас не было бы, если бы к нам не были приставлены эти артефакты, если бы мы с ними не составляли одно структурное целое. Произведения искусства производят в нас жизнь в том виде, в каком наша жизнь, во-первых, — человеческая, и, во-вторых, имеет отношение к бытию. Греки это называли Логосом, производящим словом. Логос — *производящее слово* , внутри которого или в топосе которого что-то возникает в нас, в

том числе, возникают акты понимания чего-то другого, а именно: в людях, самой конструкцией слова как Логоса порождаются акты понимания природы (фюзиса). Природа становится зримой, прозрачной или понятной.

Здесь есть видимость модернизации. Один из французских поэтов-символистов – Малларме – говорил, что обычно считают, что стихотворения или поэмы пишутся идеями, а на самом деле поэмы пишутся словами. Безобидное, казалось бы, утверждение, тавтология, – ну конечно поэмы

"словами пишутся". Но он имел в виду совсем другое, что вновь стало пониматься в XX веке или к концу XIX, и что очень четко понималось греками. Вопреки обычному предположению, что есть какая-то мысль или идея — ясная самой себе и прозрачная для самой себя, для которой ищутся средства выражения, выражаясь в словах поэмы, — в действительности язык или, в данном случае, слово есть то, что должно начаться, и, отразившись от чего, во мне впервые станет то, что есть моя мысль. Мысль не предсуществует "выражению". Напомню вам слова Борхеса,

который говорил, что всякая поэзия в определенном смысле таинственна — не каждому удалось узнать то, что ему удалось написать [9]. Иначе говоря, словесная конструкция в этом смысле — расшифровываемый символ для самого автора этой конструкции. Он через нее узнает, что же, собственно, он думал и испытывал. То, что он думал и испытывал, впервые становится в нем через его отношение к его же собственному произведению.

Слово есть производящее произведение, оно не есть инструмент человека в том смысле, что существуют какие-то мысль и

значение, которые изобретают слова для своих выражений. Назовем это условно *опера-операнс*, производящее произведение. Греки считали, что так производится в людях бытие: значения сцеплениями логоса, и только ими, впихиваются в проблеск невидимого бытия или, выражаясь словами Гераклита, *невидимой гармонии* .

ЛЕКЦИЯ 5

Фактически, суть дела в случае с первыми греческими философами, а именно – Парменидом и Гераклитом, состояла в том, что, благодаря им, с

одной стороны, установилось определенное мышление (усилиями пифагорейцев, милетцев) в античной теории элементов, в атомизме (атомизм, хотя я его еще не излагал, — явление, во многом параллельное Пармениду и Гераклиту). Установился некоторый мыслительный или познавательный акт, а, совершившись хоть раз, он содержит в себе все свои условия и посылки, и затем, если совершается, он вновь воспроизводит все свои условия и посылки. И, с другой стороны, то, что установилось, начинает проясняться путем изобретения философского языка.

Значит, мы должны различать две вещи: нечто, что установилось в виде мышления, и, с другой стороны, то, как оно эксплицируется (проясняется) путем изобретения особого языка. Второе не обязательно совпадает с первым: то, что установилось, можно выяснить, если повезет, и с помощью другого языка. Я пытался пояснить то, что реально установилось как мышление, не используя исторически известный язык греческой философии; я пользовался скорее своим батардным языком. А теперь хочу рассмотреть, как греки поняли для самих себя то, что они установили. Часть понятий я

уже показал на примере
рассуждений Парменида – как
вырабатывался язык бытия. Когда
появились понятия бытия, термины и
понятия мышления, на основе
которых они пытались уяснить себе,
что же, собственно говоря,
произошло, и в каком положении
оказался человек после того, как
произошло то, что произошло. Я
подчеркивал все время, что этот
возникающий философский язык
есть именно язык, то есть не просто
прямые какие-то утверждения, а
утверждения, предполагающие
некоторую философскую
грамматику, лишь зная которую

МОЖНО ПОНИМАТЬ ЭТОТ ЯЗЫК, ПОТОМУ
ЧТО, К СОЖАЛЕНИЮ, ВСЯКИЙ
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК ПРЕДМЕТЕН, ВСЯКОЕ
СЛОВО ПРЕДПОЛАГАЕТ, ЧТО У НЕГО ЕСТЬ
РЕФЕРЕНТ В ВИДЕ ПРЕДМЕТА,
СУЩЕСТВУЮЩЕГО В МИРЕ И
ОБОЗНАЧАЕМОГО ЭТИМ СЛОВОМ. НО В
ФИЛОСОФИИ ДЕЛО ОБСТОИТ ИНАЧЕ.
ИСПОЛЬЗУЯ ОБЫЧНЫЕ РЕСУРСЫ ЯЗЫКА,
ФИЛОСОФИЯ С САМОГО НАЧАЛА ПЫТАЛАСЬ
СКАЗАТЬ НЕЧТО ДРУГОЕ. НАПРИМЕР, В
СОВЕРШЕННО ОСОБОМ СМЫСЛЕ НУЖНО
ПОНИМАТЬ УТВЕРЖДЕНИЕ, ЧТО БЫТИЕ И
МЫШЛЕНИЕ ТОЖДЕСТВЕННЫ. ВЕДЬ
ОБЫЧНО МЫ ПОНИМАЕМ ТАК: ЕСТЬ
ПРЕДМЕТЫ ВНЕ НАС И ЕСТЬ МЫСЛЬ О
ПРЕДМЕТАХ, И, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, В

каком-то смысле такой философ, как Парменид, якобы, утверждал, что то, что в нашей голове – образы, представления – обязательно тождественно тому, что вне головы и что называется бытием. Но это не так, поскольку бытие – это не предметы, которые вне нас, бытие – это *бытие существующего*, а не существование предметов. И оно – бытие существующего – нечто, что принадлежит мысли, которая узнает бытие существующего. Можно рассказывать о бытии в терминах статичных, как у Парменида: некое неподвижное, целиком все данное, неизменное. И можно все то же

самое говорить, беря ноту,
состоящую в утверждении, что есть
нечто — что становится в
существовании и выступает через
существование.

Короче, Гераклита интересовали не
просто признаки и возможные
способы описания бытия, на чем
делал акцент Парменид, а он
интенсивно и очень драматично
переживал следующее: как
становится бытие в существующем.
Но что нельзя одновременно
представить в виде реально
существующего предмета в чем-то,
что называлось бы истинным миром
или миром по истине. У греков (все

остальные рассуждения о бытии –
последующие наслоения на греков)
есть одна совершенно маниакальная
настроенность или мысль: все
посюсторонне, все здесь, все явлено,
все открыто – но только в
определенном срезе всего
существующего. И то, что называется
бытием, – это особый разговор о том,
внутри чего это бытие есть и
проявляется, будучи как бы аурой,
сопровождающей подобный разговор,
когда мы не можем говорить о бытии,
указывая на него пальцем. Бытие
есть то, что существует и
воспроизводится на волке усилия

такого мышления или такого разговора.

Гераклит был первым философом, который драматически и, я бы сказал, экспериментально задал этот вопрос. Комментаторы Гераклита всегда оказываются перед одной забавной трудностью, и эта трудность порождает различие интерпретации его текстов; после них почти невозможно понять, автором какого учения является Гераклит. То ли он автор учения о том, что все течет и все меняется, то есть учения о неустойчивости, текучести всего (в отличие от Парменида, который говорил о

бытии как о чем-то неподвижном, солидном и настолько круглом, что возникали ассоциации с каким-то всеохватывающим шаром). Или – Гераклит автор учения о гармонии или совмещении противоположностей – тоже, кстати, что-то устойчивое. И можно выбирать одно – либо другое. Между тем вся трудность состоит в том, что нет учения Гераклита. Примерно в том же смысле слова, в каком Хлебников не есть автор поэм, то есть законченных художественных произведений, классических экземпляров, которые были бы продуктами труда пчелки по имени

Хлебников. То, что осталось от него в виде стихов и кускообразных поэм, в действительности – результат совершенно другой работы. Мы ведь явно воспринимаем Хлебникова как поэта для поэтов – вся его поэтическая работа была не в сфере производства поэм и стихов, а в сфере производства средств производства поэзии: он экспериментировал над возможностями средств поэтического выражения. На этом уровне происходила его работа, она была связана с парадоксальным перемешиванием пластов языка, сталкиванием одного пласта с

другим, чтобы само столкновение выявило бы и высвободило ушедшие в глубину возможности, смыслы и поэтические качества словесных масс. Словесные массы приходят в движение, которое нарушает привычные семантические ходы, привычные образные и ритмические связки и т.д. В этом смысле он поэт для поэтов.

И в случае Гераклита мы, фактически, имеем дело с тем же самым. Гераклит – философ для философов, а не автор какого-то учения. Конечно, у него тоже есть философские утверждения (так же как у Хлебникова – стихи и поэмы; я

ведь не говорю, что у него нет стихов и поэм). Гераклит решил выявить проблему бытия, приведя в движение слова, семантические и синтаксические связки, посредством которых мы можем говорить о бытии. Он их столкнул, а свою роль свел к роли афориста (не афериста, а афориста; аферисты при этом тоже были, их в древней Греции называли софистами), который в зазоре между сталкиваемыми фразами попытался выявить пространство смысла и так создать возможность понимания. Он считал — и это было его исходным пафосом, — что то, что он говорит, нельзя понять прямо и изложить в

виде теории, а можно лишь навеять, чтобы смысл сам появился в голове читателя или слушателя в качестве конечного продукта самого парадоксального (или экспериментального) движения мысли в тексте или в словах Гераклита.

Парменид же прямо, в построенной им теории, говорил, что есть бытие или нечто — в мире по истине, а есть нечто — в мире по мнению. И то, что по истине, скрыто за миром по мнению. Так что это "за" — тоже лишь пространственная метафора, а не утверждение. Ибо нет другого мира, который существовал бы

наряду с видимым ми-ром, и, существуя предметно, был бы при этом более осмысленным, более высоким, священным. То, что называется истинным миром, есть прорез посюстороннего, полностью нам явленного мира, взгляд на него. И внутри взгляда — если он интенсивен и способен держаться — истина держится или стоит. Подобно образу вертикально бодрствующего стояния, которое на вершине своей, как на вершине волны, держит то, о чем можно говорить как о бытии. Если нет этого, то нет и бытия.

Так вот, Гераклит занялся своими экспериментами, из-за которых он

получил прозвище "Темного" и из-за которых действительно неизвестно, что можно излагать в качестве его учения, потому что в рассуждениях Гераклита в глубочайшей и в почти что завершенной пластической форме ощущается присутствие еще одного оттенка, присущего греческой мысли. А именно: все есть наличное сцепление, как оно сложилось, не заданное заранее, не имеющее никаких гарантий, которые существовали бы сами по себе, как скала. Нет, вот пошли, вошли, например, в реку – не случайно у него появляется образ реки, – и что-то сцепилось, и теперь держись

(мыслью), потому что все, что будет — будет в полемосе (кстати, от этого слова произошло потом слово "полемика"). Война, говорит Гераклит, есть условие и родитель всего [1]. Вот еще одна непонятная "воляпюкная" фраза. Что, Гераклит — милитарист? Да нет, он просто хочет сказать, что внутри полемического состояния, в полемосе, в схватке с бытием или сами с собой стоят люди, и этим определяется и решается — кто раб, а кто — свободен. Война разбрасывает по результирующим ячейкам. Вот он — оказался рабом — не хотел умирать, а свободный — готов был умереть и

выдержал риск своей готовности к смерти. Поэтому один может быть сильнее или больше тысячи, говорит Гераклит, если он – наилучший. А качество наилучшего – не дано заранее, оно только внутри полемоса определится. Сама стилистика и сам ход размышлений Гераклита тоже полемос – не о полемосе, а полемос, внутри которого определяется мысль. Правильная или истинная, или та мысль, о которой Гераклит говорил, что эта мысль об одном: "Выслушав... Логос, должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно" [2].

Значит, известно, что бытие неявно и что нам нужно научиться внутри

мира по мнению сделать бытие явным, потому что, когда бытие есть, оно столь же явно, как и все остальное. Например, слава; это ведь не скрытое качество, а явление, но явление, которое как бы набрасывает мантию завершенности, законченности на всю человеческую жизнь и поддерживает ее в свете славы. Следовательно, вертикальное стояние и есть стояние героя в луче света. Немигающим взором смотрит герой в этом луче света.

Но известно также, что бытие одновременно скрывает себя. Эту мысль догматически или теоретически выражал Парменид, а

Гераклит высказывает ее, парадоксализируя наши обычные представления, сталкивая и запутывая их так, чтобы сама путаница и полемос представлений ввели бы нас в состояние, в котором мы – умны. Он будет рассуждать так: люди обманываются в познании явного подобно Гомеру, который был умудреннейшим из всех эллинов. Ведь именно его обманули мальчишки, которые ловили блох, говоря, что то, что увидели и схватили, то потеряли, а что не увидели и не поймали, то носят с собой. Эта фраза построена как фольклорная загадка. Разгадайте...

Есть высказывания и еще похлеще в смысле их якобы темноты, но эта темнота – "жалящая", темнота, вводящая нас в полемос с нами самими. Гераклит, продолжая свою "жалящую" мысль, хочет сказать: то, что истина, и то, что есть по истине, самое близкое к нам – мы на себе носим, хотя не увидели и не поймали – как блоху. Все близко, все явно, Логос общ всем, но многие живут так, как если бы имели собственное разумение. Помните, я говорил вам в связи с Парменидом о расколе бытия, о выпадении человека в свое-мыслие и своенравие, которые как раз и раскалывают бытие и тем самым

вводят в него тень. Хотя это все близкое, и Логос один, и все к нему приобщены. К Логосу – этому существу, говорит Гераклит, люди бывают невосприимчивы всегда – и до того, как услышат впервые, и после того, как услышат, ибо, хотя все бывает согласно Логосу, они подобны неопытным, пытающимся произносить слова. От других же людей скрыто то, что они делают. Бодрствуя, мы забываем то, что видим во сне, а во сне забываем то, что знали, видели, бодрствуя. Более того, во сне нам снится сон, в котором мы забываем сон, который нам снится во сне. Лишь бодрствуя,

люди разделяют один мир. У Гераклита есть определение: присутствуя, они отсутствуют. (В греческой философии, и вообще во всякой философии о бытии всегда есть мысль о некоем подобном бытии; в XX веке по этому поводу нашли хороший термин, пришедший из английской литературы, – "зомби". Есть "зомби-бытие" – все, казалось бы, как у людей, но – не существует в смысле человеческого существования.)

Во второй части поэмы Парменида законы формулируются как законы видимого мира, что всегда приводит в затруднение комментаторов: как же

так, сначала Парменид излагает истину, то есть то, каково бытие, а потом, говорят они, излагает нечто, что людям только кажется... Но это и есть сфера законов, в которой выполняется психологическое правило, о котором я вам уже рассказывал: самая эффективная ложь — правда, сказанная в ситуации, когда в нее не могут поверить и не могут принять (сказанная с учетом законов психологии). Следовательно, увидеть бытие можно одним способом: отказавшись от психологии. "Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские." [3J Это слова

Гераклита. Конечно, здесь имеется в виду не обычное античное различие между греками и варварами; в данном случае Гераклит просто использует наличный в греческом языке термин, чтобы приравнять к варварам людей, у которых небодрствующий строй души — это и называется варварской душой. Бодрствующее состояние или состояние прислушивания к Логосу Гераклит выражает еще следующим образом: "Не мне, а Логосу, или Речеслову внемлющие, искусству мысли, способному услышать Логос, внимайте" [4]. И состоит это искусство в том, чтобы уподобиться

этому Рече-слову или Логосу, ибо одно – все. И вот это "одно-все" постоянно повторяется у Гераклита. Сейчас я замкну рассуждение и вернусь к тому, с чего начал, а пока приведу еще одну цитату: "Учитель большинства – Гесиод: про него думают, что он очень много знает – про того, кто не знал [даже] дня и ночи! Ведь они суть одно" [5].

Это внемлющее бодрствование, прислоняющееся к одному, потому что все – одно, и только прислонившись к нему можно жить, а для прислонения нужно бодрствовать или стоять; это бодрствование (что позволит мне

перейти к следующей мысли) выражается Гераклитом так: "Народ должен биться за попираемый закон (который становится – М.М.), как за стену города" [6]. "Те, кто речи с умом ведет, должны укрепляться во всем, как город – в законе, и много крепче, ибо все человеческие законы питаются одним – божественным, ибо он властвует, как хочет, всему довлеет и все превосходит." [7] И вот, собственно, и начинается наша история. Что здесь называется "одним", "божественным", и почему за это надо сражаться? Грек, а Гераклит – грек *par excellence* – это человек на

пересечении событий. То есть, как сделали шаг, пошли – и сцепилось. И вот нужно стоять здесь и сейчас, в полемосе, и что-то тогда выпадет в осадок, кристаллизуется и будет называться опытом. Гераклит эту вещь выражает на уровне, условно скажем, политического мышления: "народу нужно биться за закон". Вот здесь и содержится вся философия бытия и Логоса Гераклита, – казалось бы, в таких банальных и в то же время не слишком уж понятных фразах: внутри полемоса только и есть бытие, но не как отдельный предмет, а бытие – как условие и почва для того, чтобы

вообще могли быть какие-нибудь предметы и явления этого рода. Следовательно, закон, за который нужно биться, есть никакой не конкретный закон, не один из каких-либо законов, а есть условие или закон законов, в том смысле, что это — условие того, что вообще у нас есть законы и что они у нас будут, если мы бьемся за становящийся закон. Фактически здесь говорится о том, что есть самодвижение законообразующей мысли — она производит законы, а не какой-нибудь конкретный закон, за который нужно было бы догматически биться и требовать, чтобы именно он имел

силу. Если у нас есть
законопроизводящий пафос – то
будут законы. Но
законопроизводящего пафоса может
и не быть. Пока он был, кстати, была
Греция. Пока Греция состояла из
достаточно большого числа людей,
способных на уровне неотъемлемой
жизненно-смертной потребности и
понимания законов (то есть
законопроизводящего пафоса)
воспроизводить условия жизни в
законах, – была греческая
цивилизация. То, что я сейчас
описываю, фактически есть
описание феномена полиса как

особого феномена (блуждающая загадка для любого историка).

Внутри оболочки, казалось бы, политического мышления, Гераклит устанавливает законы того, как и в какой мере можно говорить о бытии на философском языке, и что высказывается этим говорением. Из той цитаты, которую я привел, ясно, что бытием у Гераклита называется то, что не есть какой-либо существующий предмет. Нам нужно обязательно дополнить это каким-то словесным материалом, поэтому я и говорю, что Гераклит то, что есть становящийся закон или условие, что законы могут быть, называет *одним*

и всегда добавляет: какое-то одно, отдельное или отделенное от всего остального. Повторяю, то, что называется законом, не есть ни один из привычных законов. И теперь, согласно Гераклиту, я должен назвать это отдельным от всего или отделенным от всего. Вот эту способность философа (или любого человека) прийти к отделенному от всего, Гераклит называет еще мастерством. Или – искусством отыскания одного, равноценного всему, в котором один больше тысячи, если он "наилучший". "Наилучший" в смысле мастерства. "Наилучший" – не есть

принадлежность к чему-то, что заранее задано традицией или устройством (не об аристократии идет речь; аристократия — это то, что установлено независимо от тебя: по обычаю, по традиции, по классовому или социальному разделению). Один "наилучший" у Гераклита означает — мастерство одного.

Попробуем все это распутать. Я сказал: условие законов, закон законов или законопорождающее условие. Кстати, это уже язык теоретической философии, а не теоретическом языке, на уровне непосредственных познавательных актов то же самое проделал

Демокрит. Говоря о проблемах постижения чего-либо по истине и постижения по мнению, о различии между истинной или ясной мыслью и мыслью темной, он вводит это различие не так, как мы привыкли думать — что есть сначала один этап познания (эмпирические восприятия и тому подобное), а потом есть этап теоретического мышления. Греки имели в виду нечто совершенно другое. И это "нечто совершенно другое" Демокрит выполняет следующим образом: он различает две категории мысли. Есть мысль, которая равна спонтанному естественному явлению, или, проще

говоря, которая приходит нам в голову, то, что слагается и порождается в нашей голове, потому что так работают язык и наши восприятия, и есть еще другая мысль – ее Демокрит называет *законнорожденной* : мысль, порожденная механизмом порождения мысли, который сам порождает мысль. Следовательно, истинная мысль – это не спонтанная, случайно залетевшая нам в голову, а та мысль, которая производится в пространстве самой же мысли. Приведу такой пример. В чем, в действительности, состоит проблема памяти у Марселя Пруста в его

"Поисках утраченного времени", тех отложений непроизвольной памяти, которая в виде чистых воспоминаний может быть обретена снова?

Проблема памяти состоит не в том, чтобы вспомнить какие-то предметы, а в том, чтобы нечто создать, чтобы вспомнить. Не помнить, чтобы создавать, а создать, чтобы вспомнить, построить в том числе и то "я", которое, по Прусту, эмпирически не дано и которое отлично от "я" писателя как психологического персонажа; то "я", которое строится в пространстве романа, когда он пишется. Лишь тогда своими сцеплениями роман

откроет пространство, в котором вспыхнут, появятся воспоминания. Создать – чтобы вспомнить и творить. Вот что у греков называлось законнорожденной мыслью. Создать – чтобы мыслить; то есть законнорожденной мыслью называлась такая мысль, в которой строится не мысль, а строится акт мысли, и тогда появляются те или иные мысли. И вот те мысли, которые появятся после построения акта мысли, называются законнорожденными, а не просто залетевшими в голову. На теоретическом языке философии это и называется той мыслью, которая

тождественна бытию. Это не какая-нибудь определенная мысль, а *отдельное*. И точно так же в случае Пруста: созданное не есть то, что произвелось. После того, как создано, произвелись конкретные воспоминания. Скажем, из пирожного "мадлен" "выскочил" какой-то пейзаж. То, после чего это возникло, не есть то, что выскочило, не есть сам пейзаж, а, согласно Гераклиту, "вполне отдельное".

С этим "отдельным" и связано понятие мастерства. В исходных образцах философского размышления фигура философа появляется и кристаллизуется как

фигура "мастера". А работа философии – как требующая мастерства. Не в смысле отделивания отдельного предмета или отдельной мысли. Область философского мастерства – это область совершенно особого техноса, который конструктивен по отношению к тем мыслям и состояниям, на которые оказывается способным человек после того, как этот технос у него появляется. То есть философская работа – это не просто произведение мысли, не...равнение фигуры Гераклита с фигурой Хлебникова на уровне их произведений. Не произведений – а

производящих произведений. В этом смысле уже в эстетике XX века возникло понимание, что роман, как он строится, например, у Фолкнера, у Джойса, у Марселя Пруста, – не есть изображение какого-то мира вне романа и его воспроизведение (хотя сам материал романа не может быть другим, он обязательно является изображением). Роман сам является миром, внутри которого создаются определенные эффекты, порождаемые романом. В том числе (Пруст это хорошо чувствовал) самим романом порождается его носитель, или писатель. Роман "В поисках утраченного времени" кончается

появлением персонажа, который может написать этот роман – уже написанный. Утраченное время обретено и теперь можно рассказывать. А уже все рассказано.

Вот что я имею в виду под производящим произведением или, как я называл его в прошлый раз, "opera operans". В философии существует различие между "natura naturata" и "natura naturans" – порожденная природа и порождающая природа. По аналогии можно было бы образовать – "cultura culturata" и "cultura culturans". Скажем, роман "В поисках утраченного времени" строится не

как произведение, а как "cultura culturans" или "opera operans". Это и есть то, что у греков называлось Логосом. Значит, Логос – это не логика, не речь, а особые явления. Они являются артефактами, которые есть амплификаторы или усилительные приставки к нашим психическим, ментальным и другим возможностям, через которые – усиливаясь – мы оказываемся в пространстве порожденных мыслей, которые не порождались бы без прохождения через эти производящие произведения, или через артефакты. Глупость – это то, что думается само собой, а ум – это то, что думается

специально и с усилием и предполагает машину рождения, а машина рождения должна быть построена. Выйти к первичным временам, когда впервые такие машины были построены, мы не можем — это теряется в основах существования и возникновения феноменов, называемых "жизнь", "сознание" и "язык". И к тому же мы, очевидно, здесь вообще не имеем права ставить проблему *начала* в абсолютном смысле слова (и Гераклит ее не ставит, будучи достаточно грамотным философом) хотя бы потому, что мы попадаем в замкнутый круг вопроса: эти

машины или "opera operans", или "логосы", или "отдельное одно", приобщенность к которому есть мастерство, — они впервые создают человека в его возможности мышления. В нашем случае, в случае художественных произведений — в его возможности эстетического переживания. Они создают человека, но ведь и человек создает эти машины, — как это может быть? Значит, если поставить вопрос начала в абсолютном смысле, то это парадокс. Человек должен создать машину, которая создаст его... не получается. Единственное, что остается — принять это как исходный

и далее неразложимый факт и просто описать свойства такого факта, которые и описывает Гераклит на языке одного, и, к тому же, такого "одного", которое отдельно от всего. Поскольку мы не можем сказать, что есть существующие предметы, и есть еще их бытие — тоже предмет, но отдельный от них. Нет, не это говорит Гераклит. Гераклит требует особого состояния, особой позиции всего человека (и его мышления, конечно), которая заключается в вертикальном стоянии, но оно — это стояние — как бы раскорячено, расщеплено между наглядно видимым, конкретно имеющимся

(будь то мысль или предмет) и некоторым постоянным, вечно возрождающимся условием существования того, которое "само по себе", и это условие не есть часть собрания или ансамбля предметов. (Боюсь, что это очень заумно получается, но в данном случае я просто наглядно иллюстрирую всю чудовищную сложность философского рассуждения.)

Поэтому, кстати, Гераклиту и понадобилась теория (очень странная, конечно) о совмещении противоположностей. Теория эта состоит в том, чтобы "ломать" язык для того, чтобы выразить то, что

одновременно блокируется и исключается самим языком. Теория совмещения противоположностей — это символический язык, которым мы пытаемся выразить то, что невозможно выразить в предметном языке. Говорить и указывать на то, что день в действительности — ночь, а ночь — день, хотя ни в каком возможном для нас наглядном смысле это не так. Как и вся диалектика насчет того, что жизнь одновременно есть смерть (в наглядном смысле слова), — все эти сказки и выдумки, которые помыслить нельзя. Ну, действительно, разве мы можем

помыслить диалектику, якобы состоящую в том, что наша жизнь есть смерть в том смысле, что каждую данную минуту клетки умирают и, в итоге, мы умираем. На это любой здравый человек скажет: но, простите, или жизнь есть жизнь, или это смерть. Философ же требует совмещения противоположностей. Он должен сказать, что жизнь есть смерть, — в каком смысле? — в разрезе простого бытия. То, что мы называем жизнью, в нас выступает только тогда, когда мы, последовательно извлекая все последствия, вглядываемся в облик смерти. Без этого нет жизни — той, которую

стоило бы жить. В этом смысле смерть есть жизнь. Почему я, как Гераклит, говорю на этом языке о том, что день есть ночь, или: "На входящего в те же самые реки новые и новые воды текут" [8]. Или: "Души дыхания выдыхаются из влаги" [9]. Далее: "Смертны бессмертные, живущие смерть тех; тех же жизнь – мрущие" [10] (это перевод моего коллеги). "Воздуху и душам смерть водою стать, воде же смерть землею стать, из земли вода становится, из воды – душа." [11] Вот такой круговорот. Имеет ли Гераклит в виду натуральный круговорот? Обычно мы так и

понимаем: день становится ночью, испарения становятся воздухом. Да нет, имеется в виду некий язык, на котором хоть как-то можно рассуждать о том, что есть бытие, которое не есть никакой предмет, а есть условие всех предметов, и есть небытие, то есть невыполнение условий бытия, и я могу понять это, только совмещая противоположности — бытие и небытие. Если же я что-либо устанавливаю окончательно в виде предмета и буду требовать от этого предмета вечного реального существования, будь то Бог или что-нибудь еще, но существующее как

предмет, – то это небытие. Так как же мне выразить то, о чем я не могу сказать ничего наглядного, и удовлетворить требование совмещения противоположностей в акте видения конкретных предметов в своей голове – ведь только тогда можно истинно видеть конкретные существующие предметы?! И от этого бытие не станет предметом наряду с другими предметами, оно остается условием этих предметов.

Это очень трудно ухватить... скажем так: мы всегда ждем, чтобы нам "дали" демократию. А философ скажет: нельзя ее дать; она существует, если существует

бодрствующее вертикальное стояние достаточно большого числа людей. То есть, если существуют демократообразующие основания, или закон законов, или демократия демократий, что не есть ни одно из каких-либо установлений, а есть условие того, что они *могут быть* . Мы ведь эмпирически знаем, что демократию извне дать никому нельзя; история России начала века хороший этому пример. Для демократии нужны субъекты демократии, из которых она и вырастала бы. А как описать это? Обычно наше юридическое мышление конкретно: необходимо

демократическое установление законов. Но ведь это не так. А как сказать, что это не так? – что есть здесь еще и бытийные вопросы, и то, что я называю "условием демократии", есть то, что – в терминах Гераклита – является становящимся законом (в отличие от конкретных оформлений чего-то в определенные законы).

Становящийся закон, а не тот или иной закон. Законы я могу менять, но чтоб они были – есть условие, предполагающее совмещение противоположностей, указывающих одновременно на бытие и на небытие. В связи с чем в

философском языке понятие "ничто" и понятие "бытия" могут быть отождествлены. И поэтому день становится ночью, а ночь становится днем. Очевидно, только таким образом мысля – совмещая противоположности, мы можем говорить о том, что в принципе не имеет наглядного вида, не есть какой-то предмет, существующий и пребывающий сам по себе. Но при этом есть наша человеческая онтология или онтологические условия, без выполнения которых в нас нет некоторых состояний, качеств, форм.

Упомянутый мною Пруст тоже, кстати говоря, пытался философски описать свою собственную работу на довольно невнятном языке теорий или концепций сущности. Некоторые сущности, которые есть, живут где-то в мире, откуда к нам приходят чистые воспоминания и т.д. Видите, какие сложные вещи понадобились: нужно было допустить сущности, а допустив сущности, допустить еще и некоторые свойства этих сущностей, чтобы описать то, что является реальным свойством произведений, а именно — производящих человеческое в человеке. Скажем, для Пруста без этого кет субъекта

воспоминаний. Воспоминанию
некуда приткнуться – если не
найдется возникший в пространстве
производящего произведения субъект,
а он не есть эмпирическое "я".
(Фактически, говоря о Прусте, я
говорю сейчас о Гераклите.) Пруст
приводил в этой связи очень
интересные рассуждения в своих
ругательных выходках в адрес Сент-
Бева, властителя умов французских
интеллектуалов, крупного
литературного критика. Пруст
почему-то обязательно хотел
разоблачить метод, каким Сент-Бев
пользовался для анализа и
объяснения творчества, скажем,

таких писателей, как Бальзак. Он считал, что литературный критик хочет при этом восстановить, реконструировать жизнь автора (его характер, свойства психологического, морального мира, всякие биографические обстоятельства) — и так понять произведение. И он задавал вопрос: как можно из биографии автора вообще понять произведение, когда, во-первых, оно не есть произведение этого человека, не есть произведение автора, произведение психологического персонажа, известного под именем Бальзак, принимая во внимание (и это во-вторых), что сам автор

произведения, если оно
построилось, как раз и возник в
пространстве произведения. То есть
после написания "Человеческой
комедии" появился Бальзак. И
поэтому, понимая его роман, еще
можно понять Бальзака, но не
наоборот. Исходя из эмпирического
психологического Бальзака нельзя
понять роман, потому что
произведение есть машина бытия,
бытия того, чего не было до
произведения. Это относится и к
научным произведениям. Скажем, из
биографии Ньютона нельзя понять
Ньютона: автор "Небесной
механики" возникает в пространстве

"Небесной механики".

Не вдаваясь во все подробности теории совмещения противоположностей (их на слух невозможно было бы воспринять), я беру лишь ядро этой конструкции. Сделаем еще один шаг в наших рассуждениях.

Мы уже знаем, что мастерством называется работа в области производящих оснований чего бы то ни было. Или в области одного, отдельного от всего. Это – мастерство, или технос. Любой человек, в той мере, в какой он хочет или может быть, или бывает

субъектом человеческих качеств (славы, добродетели, ума), без мастерства не обойдется. И если мастер взялся за дело, то тогда в видимом проступят гармонии, или, как говорил Гераклит, – невидимые гармонии. А что такое гармония? – Первоидея греков о том, как устроен мир. В том смысле, что мир устроен так, что будет то-то или то-то. То есть идея закона есть идея гармонии. Вот так устроен мир. А как можно увидеть, как он устроен? И здесь появляются очень странные фразы... Я сейчас вернусь к Сократу, так как у Гераклита это не очень четко выражено, сохранилось мало

Гераклитовских фрагментов о гармонии; я процитировал один – "невидимая гармония", и у него есть еще фрагменты о "Дикэ", то есть о правде и справедливости, – слове, также помечающем содержание понятия гармонии, а именно: "Многознание уму не научает..." [12] и "Правда (Дикэ) постигнет мастеров лжи и лжесвидетелей" [13]. Значит, есть идея закона или гармонии, как чего-то, настигающего лжесвидетелей и лжестроителей.

Давайте подумаем, что такое гармония, что это за мысль о гармонии? Очень трудно пояснить этот ход греческой мысли. Он внешне

выглядит очень странно и нелепо, поэтому я возьму его в сократовском виде. Есть величественные странности, которые выглядят нелепо, но мы чувствуем, что это величественно, а есть просто нелепые вещи. Так и в данном случае, казалось бы, это нелепая мысль. Гераклит считал, а потом Сократ, который признавался, что не всегда понимает великого Гераклита, повторял: умный, знающий человек не может сознательно желать зла и делать его. По Гераклиту – это был бы мастер; если мастерство есть прикосновение к тому, что от всего *вполне отдельно* или отделено, то ты

не можешь делать зла. И более того, ты не можешь высказывать заблуждения. В этой области нет заблуждения. Каким же образом? Ведь эмпирически и психологически мы знаем, что есть много умных людей, которые вполне сознательно делают зло. Знать добро – еще не значит делать добро. Человек способен, зная добро и зная истину, делать зло и производить ложь. Но Гераклит говорит: не может этого быть. Настигает правда лжесвидетелей и лжестроителей. Не в том смысле, что это будет эмпирическим наказанием. Вы прекрасно знаете, и это

соответствует нашему
эмпирическому опыту, что мерзавцы
и лгуны прекрасно могут прожить
жизнь и естественной смертью
умереть в своей постели, не будучи
наказаны. Правда, хитрые греки
устаами Платона добавят к этому одну
маленькую привязочку: самое
страшное, что может произойти с
человеком, который сотворил зло, —
наказанным не быть. Страшнее не
бывает. Попробуем это понять...
Гераклит обладал удивительной
способностью создавать такие
ошарашивающие фразы, при
осмыслении которых появляется
мысль (фраза, которая не

ошарашивает, даже если она абсолютно истинна, не всегда приводит в движение нашу мысль). Что сказано? – Умный человек, мастер, сознательно не производит зла. Этим высказана первичная форма ощущения гармонии. В чем состоит гармония и почему возникает необходимость говорить на ее языке? Потому что иначе не выразишь этого; мы называем это гармонией, чтобы можно было высказать. Или: есть бытие и, оказывается, мы о нем тоже можем рассуждать на языке гармонии. Греки, и, кстати, это случилось уже у пифагорейцев в области

установившегося познавательного акта, впервые выходят на уровень гармонии без специального философского языка – через числа, меры и пропорции. Теперь, имея философский язык, я хочу пояснить, что же, собственно говоря, означает гармония.

Допустим, существует ум. Если я понял, что это такое, то я обнаруживаю, что одним из условий ума, неотделимого от него самого, является множественность его существований или, как сказали бы греки, – диалогичность. Явление ума всегда дано множественно на уникальных персонах, каждая из

которых неустранима и имеет незаместимую значимость. Поэтому можно сказать так: человек, который убивает другого человека, конечно, разрушает условия существования собственного ума, потому что в содержании определения того, что такое ум, входит его множественное или диалогичное существование. Вот это разрушение явления своих собственных условий, благодаря которым оно только и может существовать, и называется нарушением гармонии. И наоборот — например, в связи с фактом существования явления "доброты". Согласно грекам у добра есть такое

условие, что оно не может разрушить самое себя. Это и есть первичное ощущение гармонических законов. Если я совершаю зло по отношению к другому, я разрушаю условия, на которых существую сам. Не в эмпирическом смысле этого слова (можно делать зло и всю жизнь наказанным не быть), нет, имеется в виду ум — он не может и не должен разрушать условия собственного существования.

Кстати, в Новое время это повторил Кант словами о категорическом императиве, который у него совершенно формален. Вот почему я вначале сказал, что на языке

гармонии мы говорим о бытии, – а говоря о бытии, не можем рассматривать ничего конкретного, нет таких предметов.

Категорический императив Канта заслужил упрек в том, что он совершенно формален: делай только то, что может стать основой всеобщего законодательства. Не сказано – что делай, не сказано, что добро, а что вот – зло... Форма, причем пустая. Так это и есть гармония. Ты можешь делать только то, что не вернется к тебе в виде разрушения условий твоего собственного существования. Если поступаешь свободно, то не

совершишь таких действий, которые нарушат твою возможность свободы. Это держание и есть гармония. И мысль о гармонии родилась из мысли о бытии, а понимание бытия оказалось условием выявления и понимания законов мира и природы. Вот что очень важно: бытийная мысль или мысль о бытии не есть философская "пришлепка" к чему-то, что могло бы стать само по себе (например, наука могла бы появиться совершенно независимо от философии). Нет, дело в том, что в самом строении мысли, — мысли о том, что ход к бытию есть условие того, что вообще может появиться

мысль о законах, о законах природы и мира, – есть условие понимания законоустройства. И поэтому у Гераклита Логос является тем, в свете чего он зримым и внятным языком говорит нам: "фюзис" или природа. То есть Логос есть топос – место, в котором черты природы ("фюзиса"), хаотические и существующие сами по себе, проступают в зримом и законосообразном виде. Если мы сделали шаг и стали строить топос, то на втором шаге, де-факто, на волне полемоса, требующего от нас, чтобы мы в каждый данный момент готовы были рискнуть жизнью,

казалось бы, из-за пустяков – вот в этом пространстве омега омега и проступят такие вещи, которые мы потом сможем описывать в виде связи научных понятий, в виде связи законов и т.д.

ЛЕКЦИЯ 6

Для того чтобы одним словом обозначить последнюю тему – о мышлении, которое мыслит о бытии посредством совмещения противоположного, потому что иначе мыслить о бытии нельзя, поскольку оно не есть какой-то предмет или объект, – я напомним вам образ, часто

встречающийся у Гераклита и оставшийся в истории философии, — образ лука. Он часто появляется, варьируется и очень хорош для понимания того мышления, которое можно назвать двойственным мышлением: думать о чем-то, каждый раз как бы говоря себе: это не то, нет, не то, не это, ничего из этого...

Жизнь — я вижу ее, если вижу смертную завершенность. Тогда и жизнь выступает. И наоборот, путь вверх есть путь вниз. Так вот, и на том уровне, на котором находится философское утверждение, живет некое целое. Греки осознавали, что

есть некое целое, имеющее свои законы жизни; мы то участвуем в нем, то выпадаем. И когда выпадаем — это рассеяние, несосредоточенность, распад, спонтанные действия природных процессов и циклов. А когда снова прикасаемся к этому целому, то — возникают другие ритмы, более осмысленные, более упорядоченные. Но сказать, что это целое существует в качестве какого-то предмета рядом с другими предметами (тогда мы могли бы назвать его особым, высоким, священным предметом), — кил не можем, нет такого предмета. И вот о том, чего никогда нет как

отдельно существующего предмета, и, тем не менее, — оно есть, мы говорим — бытие. Следовательно, слово "бытие", особенно когда мы говорим о бытии существующего, означает то, о чем мы должны думать и что мы можем видеть только в особом состоянии двойственного или совмещенного в противоположностях мышления. И так и должны держать — как напряженные стороны лука; если я их удерживаю в напряжении, а оно разнонаправленно; только в той мере, в какой я их держу вместе, может полететь стрела. [1] Такое напряженное состояние между

противоположно направленным, данное в образе лука, и есть состояние, в котором мы можем видеть и понимать бытие.

Есть еще один образ – огня, тоже гераклитовский, который мы понимаем чисто натурально и интерпретируем в терминах наглядных представлений. Думаем, что это элемент космологии Гераклита, что есть какой-то мировой огонь. Позднее эту концепцию в греческой философии развивали стоики, говоря о сгорающих мирах, о мировых пожарах, которые происходят, охватывая непостижимые

человеческому взору пространства, расстояния и множество всяких миров. Гераклит же говорит о "космосе... который всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий" [2]. Под мерой имеется в виду чередование загорания, вспыхивания и сгорания. Гераклит не строит конкретную космологию, он имеет в виду свойство сознательной жизни в той мере, в какой сама сознательная жизнь, как некое целое, возможна в бытии. А она возможна только мерно. По мысли Гераклита, и это действительно глубокая философская мысль, бытие

существующего есть мгновенный огонь. А что такое огонь? – Самый напряженный и, в то же время, самый легкий из всех элементов. Мы ведь знаем уже, что вещи, к которым применим термин "бытие", существуют на вершине волны какого-то усилия. Огонь – загорающийся и вспыхивающий, и сгорающий – это пульсация (в ощущении Гераклита) такого усилия.

Первичное греческое восприятие как бы проникнуто ощущением ритмов, подобных ритмам нашего дыхания, которое постоянно должно возобновляться. Пифагорейцы, например, строили свою концепцию

числа как вещи, или вещей как чисел. Они говорили о том, что идея числа появляется, если мы воспринимаем мир как дыхание души, вдыхающей пустоту. Вот есть какое-то целое, у него есть дыхание, и это дыхание вдыхает пустоту. Вдох пустоты ведет к возникновению мира. Выдохнул — нет мира, вдохнул — мир. Но его бы не было, если не было пустоты.

Должна быть пустота — как потенциальная возможность того, что вообще что-то может быть, как некоторое обозначение того, что еще не сцепилось, не свершилось.

Отступив от пустоты, я имею мир. И эта же мысль повторяется у

атомистов. [3] Мы знаем знаменитую теорию, что есть атомы и пустота, а также, якобы появившуюся позже, теорию Эпикура, которая строится на понятии "clinamen" – отклонение. Есть какие-то потоки падающих атомов, которые спонтанно отклоняются. В действительности же идея clinamen заложена в самой идее атома, и вовсе не было никакой особой, драматической необходимости в эпикурейской добавке к теории атома. То, что есть атом, – и есть отклонение от пустоты. Отклонились от пустоты, и – есть атом. Я пока не даю более

точного содержания этого термина, хочу лишь указать на связанную с пониманием бытия интуицию некоей ритмичности, состоящую в понимании факта постоянно возобновляющегося, снова и снова, усилия. Когда есть усилие, оно охватывает все. В этом смысле — гераклитовские загорающиеся миры. Я говорил, что если усилие вспыхнуло, то оно неделимо, целиком есть. Один из признаков бытия по Пармениду: бытие — это то, что полностью, целиком. Его не было в прошлом и не будет в будущем в том смысле, что оно все — в настоящем. В понимании бытия у

Парменида нет, кстати, ни прошлого, ни будущего. Целиком – неделимая представленность чего-то, что и называется *сегодня* ; неделимая полная представленность. У Гераклита же немножко другой, более динамичный образ того же самого. Пожар, или огонь, – это неделимость. Но также – и его мгновенное распространение на все, поэтому нет прошлого и будущего. Нет такого момента времени и пространства, в котором не было бы бытия, а с другой стороны оно – нечто постоянно возобновляемое. Мерно вспыхивающий и гаснущий огонь. Вот что хочет сказать

Гераклит, и так у него строится мир — не в смысле натурального космоса предметов, а мир, о котором мы можем говорить и в котором что-либо можем понимать. Мир нашего понимания или — бытие.

Но одновременно этот мир нашего понимания и есть (здесь мне придется употребить неожиданное слово) — мир истории. При этом нужно приостановить в себе все обычные ассоциации, связанные с этим словом. Когда под историей мы имеем в виду, скажем, процесс исторического развития, имеющий свою логику, свое строение — поскольку мы ведь в XX веке живем,

и до нас уже было много теорий, включая теорию исторического прогресса.

Но пока не этот смысл накладывайте на то, что я хочу сказать в связи с рассуждениями Гераклита.

Попробуем войти в мысль Гераклита: в каком смысле существо, называемое человеком, выступающее в зазоре бытия, одновременно выступает в горизонте истории? Чтобы это понять, нам нужно окунуться в довольно темную метафизику. Избежать этого погружения невозможно. Я поведу свое рассуждение так, чтобы потом можно было бы естественным

образом его завершить возвращением к некоторой парменидовской теме через зеноновский вариант диалектики Парменида. Сделаем постепенно несколько шагов.

Я уже говорил, что греческое понимание бытия насыщено, довольно драматически, одной сквозной мыслью (можно это рассказывать независимо от Парменида, взяв, скажем, античную греческую трагедию и другие явления): ощущением посюсторонности всего, здесь-присутствия-всего в смысле, отличном от нашей временной морали. Греки говорили: завтра знать

— не имеет значения, как и завтра быть добродетельным. Ибо все — здесь и сейчас. И с другой стороны — на вчерашней добродетели нельзя улежся спать, ничего не существует как завоеванное навсегда. В этом смысле — все живо и все сейчас. Значит, что мы имеем?

Первое — из этого момента, из *hic et nunc* — мы имеем завязку, накладываемую на будущее. То есть, если есть бытие, то оно — все целиком. Оно неделимо на части: прошлое, настоящее, будущее. Так же, как мы знаем, что понимания не может быть половины, добродетели не может быть половины; хотя может

быть половина содержания, часть содержания, треть... но половины понимания не может быть. Или понял, или не понял. Здесь на будущее наложена завязка — мы-то идем во времени вперед, а завязка на будущее наложена такая, что она вся целиком опрокинута назад — к нам — в настоящее.

И второе — из *hic et nunc* завязка накладывается и на прошлое. Я имею в виду следующее (в смысле некоего жизненного парадокса, составляющего особенность философского взгляда на вещи): греки как бы говорили, что если бы вещи старели, то все они давно были

уже мертвы. Выразим это иначе, поближе, так сказать, к логико-математическому парадоксу, который занимал греков. Скажем так: что такое прошлое? — Я делаю шаг на момент назад, могу шагнуть еще на момент назад, еще на момент... То есть раскладываю прошлое на какую-то проходимую последовательность отрезков. Вообще-то говоря, мне не обязательно раскладывать прошлое, я могу довольно большую последовательность отрезков (а по сути — бесконечную) получить и внутри одного отрезка. Прошел на момент назад, пускай на небольшой

отрезок, и этот отрезок – поделить, получившийся в результате деления отрезок еще поделить и т.д. А теперь допустим, что есть нечто такое, что составляется из энного числа частей – тогда я могу получить, видимо, бесконечно большой предмет. Ибо если я нигде не могу остановиться в делении, а вещи имею право составлять из того, на что я делю, то могу явно получить предмет величиной с мир, существующий сейчас. Поскольку складываю "существующий сейчас" мир из этого деления. Или могу сказать, что я уже давно умер, потому что если время жизни буду делить как прошлое, то

окажется, что я уже был, — если самого себя получаю как сумму прошлых моментов.

Очень забавные парадоксы по этому поводу есть у Борхеса — разновидность своего рода интеллектуальной научной фантастики. Он мастер такого рода сюжетов. Особенно много парадоксов у него в связи с проблемой идентификации человека. Например, у него есть рассказ, в котором человек хочет заново создать Дон Кихота. Не переписать, не перепечатать, а создать. [4] И Борхес, проигрывая парадоксы повторного существования явлений,

рассказывает, что если мы явление, которое воспроизводится, будем раскладывать на составные части (скажем, просто измеряя его), то получим в настоящем "что-то" необозримо большое. А если возьмем это во времени, относя к живому событию, или к живому существу, то получим себя уже в качестве бывшего и умершего.

Так вот, если бы вещи старели... то есть, если бы их можно было представить в последовательной смене во времени, когда вещь как бы пребывает и по своим частям меняется. Ведь что значит старение? – Это изменение себя по частям.

Поясню, что здесь важно. В связи с тем, что я сейчас изложил относительно живых существ. Ведь если бы они старели (виды старели бы, формы старели), то они давно были бы уже мертвыми. Напомню вам, что вся проблема математически неделимых атомов выросла из этого парадокса. И он все время повторяется в греческой мысли. Кстати, знаменитые зеноновские парадоксы тоже имеют прямое отношение к этому: мы начинаем делить на маленькие части, идя назад, и в итоге, суммируя, получаем, что в настоящем имеем дело с бесконечным числом вещей, или с

бесконечно большими вещами. У Зенона было сорок парадоксов, сорок апорий, из них до нас дошло, по-моему, девять; в том числе две, относящиеся к принципам, где как раз четко видна эта проблема, а остальные... знаменитые гонки в пространстве и времени: Ахиллес, бегущий за черепахой, или бегун на стадионе и т.д. (Л просто хочу, чтобы вы зафиксировали на такого рода примерах структуру мысли).

Или пример, казалось бы, совершенно из "другой оперы" — рассуждение Декарта, с которого, собственно говоря, и началась современная философия. Она

началась, конечно же по гераклитову закону загорающегося и сгорающего мира. Декарт и Лейбниц полностью, заново проиграли в свое время, не ссылаясь ни на какие тексты и не имея их чаще всего в виду, все шаги античного мышления, и только поэтому что-то продолжалось – была история. Декарт уперся глазами и душой в ту же самую проблему, как и мы сейчас – проблему времени. В смысле той ее стороны, или того содержания (которое мы называем временем), которая в предельном виде символизируется образом смерти. Он говорил (причем это рассуждение обращено и в прошлое,

и в будущее): представьте себе, что мою жизнь можно разделить на бесконечное число частей, которые по содержанию не зависят друг от друга (то есть содержание одной не вытекает из содержания другой; допустим, мы идем назад по времени — то же самое деление, которое греки проделали, — и то, на что мы разделили, по содержанию, не связано с другим продуктом деления. Так мы делим.). Так вот, из того, что я был (говорит Декарт) в какой-то момент перец этим, не вытекает, что я есть сейчас.

И эта же мысль выражена Декартом следующим образом (прямо

наоборот, но мысль та же самая): из того, что я делю на бесконечное число частей свою жизнь, (не связанных между собой, хотя какая-то часть имела место перед другой частью непосредственно передо мной), не вытекает, что я есть сейчас. А я — *есть* . Значит, говорит Декарт, должна быть все же какая-то сила, дополнительная, не имеющая отношения к содержанию, не содержащаяся в частях времени, на которые я делю время; та, которая порождала бы в каждый момент меня снова. При этом, как и греки, он делает завязку и на будущее, говоря: все наши мысли совершаются во

времени. То есть мы мыслим о чем-то, и тот факт, что в этой мысли о чем-то, к чему можно придти, совершаясь во времени, зависит от того, что я энное время пребываю в усилении мысли. И тем не менее, то, что я буду в следующий момент, не вытекает из того, что я есть в этот момент. Поэтому я и упомянул о смерти; смерть — это предел... Скажем, я могу сейчас, разинув рот, недородить звук. Умереть. Смерть в философии есть символ, указывающий, во-первых, на невытекание одного из другого и, во-вторых, на существование дополнительного условия. Декарт

говорит: я иду в будущее, значит, я иду к новой мысли, к мысли, которую хочу высказать. Она во времени – в том смысле, что она предполагает пребывание в моем вхождении туда. Но если я хочу по содержанию вывести будущую мысль из того, что есть сейчас, то этого нельзя сделать, потому что части будущего времени тоже бесконечно делимы, и одна часть не вытекает из другой, не зависит от нее.

Следовательно, как бы туннельно впереди (по ходу времени) – необходима какая-то другая сила (Декарт называет ее Богом), которая могла бы меня порождать сызнова

как носителя следующего момента, в котором есть мысль, связанная с предшествующим моментом.

Хотя я выбирал максимально простые слова, суть дела все же, по-видимому, трудно уловить. По тому, как я это излагаю, вы чувствуете, что мне и самому необходимо все время делать усилие, чтобы я мог это понимать. То есть я как бы просто наглядная ходячая иллюстрация того, о чем я сам же говорю, цитируя Декарта, что мысль – во времени. Она предполагает, что "je persiste dans la pensée ("я пребываю в мысли") какое-то время [5]. И, следовательно, в любой момент –

поскольку в содержании
разделенных моментов времени нет
связи одного момента с другим — я
должен помнить о том, что
указывает как раз на эту
дискретность в содержании
моментов времени. А именно: о
смерти. Какое место занимает
мысль, рассуждение, сознание
смерти в организации всей экономики
философского рассуждения, в той
мере, в какой оно имеет отношение к
тому, как мы есть — сейчас и здесь.
Из "сейчас и здесь" и проистекает
завязка на будущее: будущее все
целиком *здесь* . В настоящем. Завтра
знать — не имеет значения.

Завтрашняя добродетель не имеет значения. *Nic et nunc* — целиком и неделимо, и на вчерашней добродетели нельзя улечься спать. Парадоксы. Все — в этом "здесь", движущемся, перемещающемся и становящемся моменте, который набрасывает завязки на прошлое и на будущее. Вот это и есть история. То, что называется историей.

Гераклит говорил: В одну и ту же реку нельзя войти дважды. Действительно, судите сами: сказать, что в одну реку нельзя войти дважды, — значит сказать, что мир — только один. Так ведь? Его нельзя удваивать. Сказать, что если бы вещи старели, —

значит сказать, что вещи могут сами по себе пребывать. А, оказывается, они вовсе не пребывают. Они смещаются, вытянутые из прошлого завязкой от *hic et nunc*. И впереди тоже нет – "завтрашней добродетели", "завтрашней новой мысли"... Завязано... а кто завязывает? Гераклит говорит: Бог завязал. "Машина", которая такими завязками внутри себя конструирует существование человека в бытии; что он вошел в бытие, и следовательно, стал органом бытия, в силу которого из будущего – неделимость в *hic et nunc*, а из прошлого – сместившееся сюда вечно живое, нестареющее, это

и есть очаг истории. В этом смысле бытие для Гераклита не природно, а исторично. В нем есть как бы исторический горизонт понимания, о котором я говорил, когда рассказывал (в связи с Парменидом), в каком смысле бытие тождественно мысли его узнающей. В этом смысле наше мышление не есть какое-то субъективное мышление о бытии, не есть мышление человека, отделенного от бытия и смотрящего на него как на вне разыгрывающийся спектакль (что есть, якобы, субъективность и отделенный от нее спектакль внешнего мира, который человек наблюдал бы и рассуждал о

нем). В действительности наше мышление и есть это включение.

Так вот, сказать, что вещи — в прошлом или из прошлого — это то же самое, что сказать, что мир может быть дан дважды. То, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, означает у Гераклита, что мир не дается дважды и не пребывает старея; человек в нем занимает вовсе не природное, а историческое место.

Представьте себе такой образ. (Слово "река" подталкивает к этому образу; обычно человеческое действие мы понимаем по схеме выбора, который состоит в том, что мы участвуем или

решаемся участвовать, или не участвовать, в каком-то данном, уже состоявшемся перед нами сплетении событий.) Вот мы стоим перед рекой и... что мы выбираем? Бухнуться в нее или не бухнуться? Конечно, Гераклит говорит вовсе не о том, что все течет и все меняется в наглядном, натуральном смысле, в каком мы склонны это понимать. Он имеет в виду, что человек никогда не находится в ситуации, где ему нужно было бы принимать такое решение. Что он стоит перед рекой и думает: войти в нее или не войти? Поскольку перед ним сцепление внешних обстоятельств: течет река, в ней есть

водовороты, сцепления частиц
воды...

Нет, Гераклит имеет в виду нечто иное. А именно, что мы уже давно в реке, уже шевелим руками, и уже делаем движения пловца. И то, что мы воспринимаем как ситуацию, в которой участвуем или не участвуем, это и есть историческая ситуация — мы в ней уже участвуем. И выйти, посмотреть на нее со стороны и снова в нее войти — невозможно. Не бывает такой ситуации. То, что мы называем рекой, есть то, в чем мы уже проучаствовали и что сами во многом индуцировали, навели.

И другая сторона этой же мысли Гераклита: обратно вернуться, то есть сделать вид, как если бы ничего не было, мы тоже не можем. (Кстати, Гераклит излагал такие рассуждения афористически, специально сталкиваемыми семантическими слоями языка, неожиданным употреблением смыслов в непривычном контексте.) Он осознавал, что в той сознательной жизни, которую он называл пониманием, в сознательной жизни как части бытия, имеющей свои ритмы и организованность, целостность и способы существования, отличные от нашей

обыденной жизни, в которой явления и события меняются, рассеиваются, повторяются с тошнотворным автоматизмом и скукой, только в такой жизни и существует необратимость. Как пошли и как сцепилось — вот что прежде всего интересовало греков — вы уже "в реке"! Лишь в каком-то другом пункте сможет создасться сцепление сил, способное расцепить предшествующее сцепление, то есть заново высвободить свободу проявления бытия, или свободу сознательной жизни (что одно и то же).

Назад – к повторению мира, к удвоению его или к размножению мира и времен – хода нет. Этот мотив неразмножаемости миров и времен чуть ли не с патологической навязчивостью проходит и через тексты Платона. Без восприятия этой устойчивой нити нельзя понять ни его миф о пещере, ни идею Блага, ни миф об "Эре".

Значит, мы установили, что нет никакого различия между Парменидом и Гераклитом, нет проблемы *становления* и *бытия* как отличных друг от друга. Что якобы Парменид был за всеобщую,

универсальную устойчивость и неподвижность, называемую бытием, а Гераклит – за всеобщую текучесть и изменчивость вещей. Ни тот, ни другой ничего этого не имели в виду и говорили совсем о другом. Но в случае Гераклита мы имеем более четко выраженное историческое сознание – в смысле внутренней конструкции бытия или внутренней машины бытия, а не внешней истории – социальной, культурной и так далее, в которой люди участвовали бы так же, как они входили бы по своему выбору в реку. Хотя многое в нашей жизни является только внешней историей. Но

философы, и Гераклит прежде всего, не об этом говорят.

Я уже отмечал, что Парменид вырабатывал язык, на котором можно говорить о том, что уже стало и осуществилось в мысли и в жизни. Язык – как способ экспликации или экономный теоретический способ говорения о том, что уже есть и что совершается как элемент сознательной жизни людей. А Гераклит посмотрел на другую сторону этого дела: как становится или случается бытие в существующем. Он с большим драматизмом к этому отнесся, и поэтому гераклитовские тексты

воспринимаются как сородственные текстам греческих трагедий (есть между ними стилистическая близость). Ведь греческая трагедия это прежде всего драма – не истории Греции, а драма тех же завязок на прошлое и будущее, внутри которых, как кукушка из окошечка, как раз и может появляться человеческое существо.

Странно, что эти, казалось бы, нестрогие рассуждения, взятые мной на примере Гераклита, излагались одновременно на совершенно абстрактном, логизированном языке. Я имею в виду (и этим хочу завершить эпизод "Парменид-

Гераклит") любимого, по преданию, ученика Парменида – Зенона с его апориями.

То, что я говорил о реке, в которую нельзя войти дважды, – это и есть та идея, с которой столкнулись греки и с которой они отчаянно схватились, как в битве титанов. Во всяком случае, искры от нее долетели и до нас в виде сохранившихся текстов. А схватились они с проблемой непрерывности, или, как ученые выражаются, с проблемой континуума. И, схватившись с ней в той области, которую основал Зенон, они дали нам атомистику. И вот разыгрывается эта битва по поводу

соотношения непрерывности или континуума и дискретности (прерывности).

Еще до того как я начал говорить о Зеноне, надеюсь, вы поняли, что парменидовское бытие и есть непрерывность, так же как и гераклитовская река, в которую нельзя войти дважды.

Непрерывность не смены вещей (ее мы только что отменили, сказав, что если бы вещи старели, то вообще ничего не было бы), а внутри целого, которое наглядно ухватить нельзя. Мы не можем, в отличие от других предметов, показать на него пальцем и сказать: вот — оно. Отнюдь, бытие

есть то, о чем мы говорим: не какой-то предмет, а условие всех предметов. Условие их собрания или Логоса. О Зеноне говорят, что, исходя из концепции неподвижного, замкнутого бытия Парменида, он очень остроумно сочинил свои апории (парадоксы), чтобы доказать, что движения нет, оно немыслимо. При этом он рассуждал примерно так. Например, есть апория стрелы, когда мы должны фиксировать ее движение в пространстве и времени. Однако, если мы фиксируем точку и считаем, что предмет целиком занимает эту точку пространства и времени, то неизбежно должны

считать, что он не движется, поскольку двигаться — значит не быть целиком в этой точке. Или, скажем, бегун на стадионе. Для того чтобы пробежать расстояние до какой-то точки, он должен пробежать сначала половину расстояния, но, чтобы пробежать эту половину, он должен пробежать половину этой половины; а чтобы пробежать половину этой половины, он должен пробежать половину и этой половины и так далее... до бесконечности. То есть, в итоге он не может бежать — стоит на месте. И то же самое со стрелой, которая не летит...

Или – Ахиллес шпарит за черепахой, более медленным, чем он, существом. Известно, что он бежал быстрее всех, как молния. Но чтобы догнать черепаху, Ахиллес должен придти в то место, где черепаха находится. А пока он добежит до этого места, черепаха сдвинется на огромное расстояние. И он снова должен бежать туда, куда сдвинулась черепаха, но пока он туда добежит, черепаха снова смещается, и, естественно, что он никогда ее не догонит: момент, разделяющий Ахиллеса и черепаху, будет бесконечно повторяться. Опять стоим на месте. А есть еще

движение двух тел на стадионе в противоположных направлениях мимо третьего, параллельного им, но неподвижного, когда, оказывается, нужно объединить их попарно, так как приходится считать, что, пока одно тело сдвигается на четыре точки, в это же время другое тело, с той же скоростью, сдвигается на две точки — относительно третьего, и, значит, тогда единица из четырех равна единице из двух. Опять невозможно... То есть, я хочу сказать простую вещь, в данном случае чисто текстологическую, поскольку мы лишены очень многих текстов греческих философов. Or так

называемых досократиков – Парменида, Зенона, Гераклита – остались просто жалкие отрывки. Кстати, из восточной философии, которая считается непонятной для нас, сохранилось гораздо большее. А из греческой философии, о которой мы знаем и из которой выросли, сохранилось немного. Поэтому вполне можно предположить, что философия Зенона могла состоять не только из этих загадок, возможно, были и ответы. И более того, не предположив, что были ответы, мы вообще теряем интеллигибельность текста, которая ставит нас перед проблемой понятности, как и любые

естественные явления. Ведь что такое "теория в науке"? Если я имею явления a , b , c , d , то, помимо теории этих явлений, называю еще такую совокупность понятий, которые сами по себе, не вводя по ходу дела никаких дополнительных предположений, одним ударом делают разношерстную совокупность фактов понятной и допустимой по законам разума. Вот это — может быть, а это — я понимаю.

Следовательно, мне не нужно изобретать для этого еще один факт или гипотезу, специально к нему приспособленную, нет, такой факт объясняется самим принципом,

состоящим в том, что какая-то совокупность фактов делает понятной идею своей собственной связью. И точно так же с текстом Зенона — если мы считаем, что движение невозможно, то мы теряем понимание Парменида, и не можем объяснить все факты одной идеей, одним каким-то понятием.

Независимо от того, были ли действительно ответы в текстах Зенона записаны, а потом потерялись, проблема в данном случае была явно в другом. А именно, она связана с проблемой времени и дискретности нашего сознания — в той мере, в какой в

области *бытия* мы имеем принцип понимания явлений мира, в том числе — движения.

Вспомним уже упоминавшегося Декарта. Декарт говорил: ну, конечно же, мысль бывает у нас, факт — что бывает мысль... Кстати, по-моему, Антисфен, выслушав как-то апорию Зенона, доказывающую, что нет движения, встал и стал ходить, считая, что практическое осуществление действия — лучшее доказательство, нежели любое теоретическое рассуждение. Хотя, разумеется, он не опроверг этим апорию Зенона. И собственный его учитель не случайно осудил этого

демонстратора за то, что он неприличным на уровне интеллектуальной демонстрации образом внес в рассуждение элементы, совершенно к нему не относящиеся. То, что доказано рассуждением, должно быть опровергнуто только рассуждением.

Так вот, Декарт тоже знал, что у мысли вроде бы есть движение, поскольку мысли существуют, приходят нам в голову. Напомню вам эпизод, который, казалось бы, никакого отношения к Зенону не имеет. Но дело в том, что при всем различии словесного материала, люди обсуждали одну и ту же

проблему, и она действительно лежит в основе нашего мышления и нашей философии.

В двух книгах, посвященных Нильсу Бору, есть рассказ об одном эпизоде, весьма существенном в его духовной жизни, — эпизод чтения Бором книжки датского писателя Мёллера. Эта книжка называлась "Приключения датского студента" (датского студенто; сам я этой книжки не читал, поскольку она на недоступном мне языке, и знаком с ней лишь по этим пересказам). Короче, этот студент — не знаю, ссылается ли он при этом на Декарта, хотя вряд ли, потому что

это осталось скрытой стороной декартовской философии, и ссыпается ли он на Зенона или на Сократа — этого я тоже не знаю; гораздо существеннее другое — студент демонстрирует одну из апорий, касающуюся идеи непрерывности. Он говорит так (делится с приятелем своей драмой, из-за которой он утратил способность не только писать, но и мыслить): послушай, я запутался: что значит, что мы мыслим? Ведь *мыслим* — означает, что мы движемся в каком-то направлении, к какому-то предмету. Не так ли? Но если мы движемся, следовательно в

каком-то виде мы уже знаем этот предмет и знаем это направление. То есть любой акт мысли уже содержит в себе прошлое, свершившуюся бесконечность. Раз я иду и явно знаю направление, значит я могу разделить эту бесконечность на уже свершившиеся части, и тем самым я не могу двигаться! Мыслью двигаться не могу- Чтобы узнать что-то, я же должен знать то, что хочу знать. А уже все свершилось. И тогда – как вообще можно мыслить? Да и мое рассуждение – оно само содержит в себе парадокс, потому что, чтобы мыслить об этом парадоксе, открыть его, к нему надо двинуться... а раз

двинулся, значит в каком-то виде направление уже обозначено и свершилась вся бесконечная совокупность моментов жизни, которые можно суммировать, а суммировав все — мы стоим на месте... На что приятель отвечает: послушай, я ничего не понимаю — ведь пока ты говоришь о том, что движение мысли невозможно, твоя мысль движется и скачет во всех направлениях?! — Черт возьми! — снова вступает в разговор студент, — я двинулся в прошлое, в завершённую бесконечность, где каждая мысль в каждый момент содержит в себе всю свершившуюся бесконечность, а

двинулся вперед, и там —
свершившееся и завершенное
будущее. [6]

Этот парадокс существует и в
сократовском выражении. Хотя
Сократ уж никак не может быть
приписан ни к Пармениду, ни к
Зенону. Известно, что он этими
вещами не занимался, и вообще
слово "бытие" у Сократа отсутствует,
так же, как и понятие
непрерывности. К логике и
математике Сократ не имел ровным
счетом никакого отношения. Но тем
не менее этот же парадокс известен
и в сократовском варианте. Он у
Сократа выражен проще и скромнее,

но с не меньшей основательностью:
что значит — мы знаем что-то, узнаем
что-то? Я не знаю, и вдруг — знаю.
Это ведь во времени происходит...
Допустим, я решаю задачку: раз, два,
три, четыре., пять, шесть шагов — и
решил. Но, говорит Сократ, я должен
решение узнать в качестве решения.
Вспомните то, что я говорил об уме,
который есть дополнительный
элемент или феномен мышления.
Чтобы узнать — нужно знать.
Узнавание силлогизма не входит в
содержание самого силлогизма и в
качестве содержания силлогизма не
описывается. Сократ говорит: если я
узнаю решение в качестве решения

или знание в качестве знания — значит я его уже имел.

Тот же парадокс, но в сократовской форме. У Сократа он связан с теорией воспоминания, согласно которой знание наше, как следы прошлых встреч с Богом, хранится в душе, что в действительности мы ничего нового не узнаем, а лишь вспоминаем: нечто просто всплывает из глубин нашей души. И у Платона, наряду с великолепными мифами, которыми он косвенно и символически передает свою мысль, есть еще сходный миф о мальчике-рабе, в котором Сократ, беседуя с мальчиком, выуживает из глубин его

души лежавшее там знание теоремы Пифагора.

И дело в том, что это уже, как ни странно, ответ на парадокс. Вообще-то, конечно, не являющийся ответом. Мы еще будем говорить о нем в связи с Платоном; почему здесь возникает идея "прирожденности" знаний, в каком смысле, и почему новое знание есть воспоминание. У Платона сказано: воспоминание не просто о каких-то фактах и обстоятельствах жизни, а воспоминание встреч души с Богом, в прошлых ее блужданиях.

А пока вернемся к Зенону. Значит, я сказал, во-первых, есть парадокс и, во-вторых, он фигурирует не только у Зенона. Какая-то повторяющаяся загадка и одновременно основание нашего мышления. Я привел пример парадокса, связанный с биографией Бора (собственно поэтому рассказ малоизвестного датского писателя и сохранился в книгах о Боре); в личной интеллектуальной биографии Бора названный эпизод имел чрезвычайные последствия. Осмысление этого эпизода и этой проблемы вообще легло в основание интеллектуального облика и стиля Нильса Бора как физика, который,

как известно, сделал немаловажные открытия в XX веке. Сам он одно время собирался даже заняться философией, а не физикой, и написать трактат по эпистемологии (теории познания), где он и хотел раскрутить этот парадокс. А в результате – воспоминание о парадоксе и печать, которая этим парадоксом была наложена на духовный облик Бора, сыграли свою роль в возникновении идеи дополнительности в физике, в квантовой механике XX века.

Во всех этих вещах, которые я назвал парадоксами или апориями и которые схожи даже по

проигрываемому материалу (у датского студиозо точно так же фигурирует слово "бесконечность", как оно фигурирует у Платона в пересказе зеноновских апорий в знаменитом тексте, называемом "Парменид"), во всех этих апориях фигурирует идея деления на бесконечное число все более мелких частей, что делает невозможной нашу способность помыслить то, о чем мы говорим.

Сделаем еще один шаг: и в случае Зенона, и в случае Сократа, и в случае Декарта – в контексте такого парадокса каждый раз фигурирует мысль о том, что есть какая-то

дополнительная сила, не входящая в содержание нашего мышления и в сочетание частей времени – впереди нас или сзади нас, – которая непрерывно воспроизводит и создает заново нас самих. Какая-то другая сила...

ЛЕКЦИЯ 7

Итак, как мы поняли из рассуждений Гераклита, историческая структура человеческого бытия состоит в том, что есть во времени некое становление или поиск смысла (который уже есть). Какие-то обстоятельства как бы сцепились, и

история есть то, что происходит в виде взаимного прояснения одним обстоятельством другого в определенной форме. Эту форму Гераклит называл гармонией. Есть гармонии и есть пульсирующая сфера или сгорающие миры Гераклита. Обратите внимание на метафоры, которыми пользовался Гераклит; в них всегда содержится простой смысл, обычно нами не замечаемый. Говоря "огонь", мы предполагаем наличие какой-то субстанции, какого-то предмета. Гераклит же говорит: сгоревшие миры, и в этом содержится оттенок смысла, который уже есть в нашем

языке. Ведь что такое "сгоревшие" — это то, в чем уже нет огня. Слово "огонь" Гераклитом употребляется в качестве указания на то, что должно быть и в чем есть огонь, а сгоревшее — то, в чем нет огня. Следовательно, то состояние, которое мы метафорически называем огнем, есть состояние *держания мира, усилие* ; оно пульсирует — исчезает, вновь появляется, поэтому миры мерно сгорают и загораются. Повторяю: в сгоревшем нет огня, а огонь — это некоторый, непрерывно возобновляющийся процесс или гераклитова река, в которую дважды войти нельзя.

Эта знаменитая непрерывность бытия была сформулирована Парменидом, и ее же мы явно обнаруживаем у Гераклита. И еще: мы установили, что есть что-то, что поддерживает непрерывность — какое-то дополнительное обстоятельство, не являющееся содержанием какого-либо момента времени или жизни, дополнительное к содержанию, что можно назвать Богом, тем декартовским Богом, который должен непрерывно сызнова порождать. И это дополнительное порождающее основание не совпадает с содержанием ни одного из каких-либо моментов. Поскольку

по содержанию моменты времени, моменты нашей жизни не связаны один с другим и не вытекают один из другого. Какая-то конечная форма должна быть — целиком, чтобы сызнова восполнять в себе бесконечность; и лишь после этого есть *дление*. Соответствие правилам интеллигибельности (понятности) малейшего изменения в мире и есть представление этого изменения как зановомиротворения. То есть для того, чтобы нам понять какое-то, даже малое, изменение, нужно суметь заново воспроизвести создание всего мира. И вот здесь начинается разыгрываться странная и

очень интересная история.

Я сказал, что бесконечное дается в конечной форме, – парадоксальная вещь; то конечное, которое могло бы давать бесконечное, есть какое-то особое "конечное", а не просто какой-то предмет наряду с другими предметами. Пример такой конечности можно проследить на очень странных и до сих пор для нас таинственных вещах, которые, очевидно, являются вечной, но плодотворной загадкой, поскольку уже в случае Гераклита мы могли понять, что загадки существуют до тех пор, пока мы их разгадываем, и очень плохо, когда нам нечего

разгадывать. Скажем, греки жили, пока жил полис; полис был живым до тех пор, пока для самих греков он был каждый раз заново, постоянно решаемой загадкой. Загадкой – не как предметом научного рассуждения, не как проблемой науки, а проблемой того, что может быть в принципе, не сегодня, так завтра, решено конечным числом шагов; то есть в смысле того, в чем мы участвуем и что окажется условием нашей жизни в случае полиса – греческой гражданственности, и что продолжает жить, пока за этим есть страсть, эмоция, напряжение,

вертикальное бодрствующее стояние, которое на своей вершине держит дление. Полис ведь есть какое-то социальное устройство; то или иное, оно приходит, уходит, появляется, сменяет одно другое, исчезает. Социальные устройства бывают разные; если грубо, они могут быть разделены на две категории. Одни складываются стихийно – те, которые мы застаем как нечто, что сложилось по традиции, сплетением каких-то естественных обстоятельств человеческой жизни, человеческих свойств. Например, кровные связи независимо от нас организуют социальную общность –

общность по крови. Полис же есть попытка организации такой социальной общности, которая не порождается стихийными, спонтанными процессами истории, не дается традицией, – это социальные связи, которые уже прошли через горнило гражданского сознания и впервые конституируются, проходя через это горнило, в том числе через агору, то есть через публичное существование закона. Поскольку известно, что человеческий смысл и человеческое бытие устанавливаются после написания закона. Справедливость, как говорил Монтень, это нечто, что

проявляется только в открытом для закона пространстве. Или можно сказать так: вещи неназванные — наполовину не существуют, что, казалось бы, противоречит поэтическому высказыванию: "мысль изреченная есть ложь". Я же, фактически, говорю, что мысль неизреченная — не только ложь, а ее вообще не существует. Хотя, если вдуматься, оба эти высказывания говорят одно и то же.

Но ведь это *социальное* , которое конституировалось не спонтанно, не кровными связями, не традицией, не переплетениями социально-природных процессов, — тоже нечто

реально существующее. В виде законов, общения, материи человеческих связей, то, что я называл полисом. Допустим, существуют материальные предметы особого рода, которые есть носители гармонии. Для античных греков небо, например, было не просто небом, как для нас, а "умным телом". Будучи телом, оно, в то же время, наглядно, не выходя за пределы своего телесного расположения, являлось для них как бы ходячим умом. Наглядно существующий "ум", носитель гармонии. В этом смысле и для пифагорейцев вещи были числами – то есть некоторые

вещественные численные организации, пропорциональные и мерные, были привилегированными носителями гармонии. Выделение таких предметов всегда находится в привилегированном отношении к организации и способу осуществления нашего мышления. Скажем, что означало для Платона существование идеального или умного предмета, называемого телом? Круговращение небесных сфер?! Нет, это предмет, наблюдение которого вводило порядок в движения души. Иными словами, есть некоторые умные тела, и через них впервые упорядочиваются наши

душевные состояния, которые иначе, без отношения к таким предметам распадались бы. Наши ощущения не имели бы никакой устойчивости, рассеивались бы... — что они и делают, будучи предоставленными самим себе. Следовательно, "идеальный предмет" как бы конструктивен по отношению к мыслительным и душевным возможностям человеческого существа. Только благодаря умному телу (небу или пифагорейскому числу, которое тоже — вещь) на стороне человека откладываются впервые какие-то упорядоченности, которые могут воспроизводиться во

времени, не подчиняясь
неминуемому процессу распада и
рассеивания во времени.

Движения нашей души не
упорядочены натуральным образом.
Сами по себе они исключают для нас
возможность пребывать в состоянии
внимания, памяти и т.д. Вот,
например, я собрался,
сосредоточился... но это ставит меня
же в зависимость от меня самого. А
исходная философская мысль, на
базе которой строилось научное и
вообще наше мышление, состоит в
другом: я должен это сделать на чем-
то; есть вещи, которые меня
сосредотачивают. Такой "вещью" и

являются небо, числа, полис как социальный артефакт или социальная форма.

Чтобы пояснить проблему конечных форм или особых тел, приведу пример из другой области. Ведь нить, проходящая красным цветом через историю формирования человечества, — она вспыхивает по-разному в разных местах и в разные времена. Так вот, иным способом, но то же самое вспыхнуло в первичном евангелическом христианстве. Вы, очевидно, знаете про "тело Христово". Что такое христианская община? — Форма жизни, которой пытались жить первые христиане;

община — это социальная связь, способ жить вместе и умирать вместе, хотя каждый на самом деле умирает отдельно. Это такие сцепления между людьми, которые существуют не по традиции, не по крови, а в зависимости от их отношения к символу жизни Христа, в зависимости от соотнесенности с интерпретацией этой жизни. И вот в горниле этой интерпретации, соотнесенной с такой жизнью, появилась христианская община. Как некий очаг исторической конструкции человеческой связи, соотнесенной с символическим телом. Христос ведь имеет тело —

конечное воплощение Бога, но и воплощение всего: все расписано на нем, как на символической карте мира. (Кстати, такие карты находят при раскопках, относящихся к самым древним временам, рядом со скелетами существ, которые мы зачисляем в разряд *Homo sapiens*). Повторяю: конечная форма, но расписывающая своим строением нечто другое, следовательно, — это уже особая материальная организация. В случае карты мира — расписан весь мир, а на теле Христовом — расположениями тела и жизни (смены событий, которые потом ритуализированы церковью)

расписано воспроизводство
определенного образа или способа
жизни. И те связи между людьми,
которые возникают в
соотнесенности с символом и потом
— через него — друг с другом, есть
особая социальная общность,
которая природой и стихийным
историческим процессом не
рождается. Есть какое-то лоно
конструкций по отношению к
человеческим существам и
возможным связям между ними;
связи впервые возникают, пройдя
через это лоно. В данном случае они
называются христианской общиной.
А сам символ, не являясь

изображением чего бы то ни было, носит лишь конструктивный смысл, хотя и изобразительный смысл тоже неминуем, ибо наш язык изобразителен. Что бы мы ни говорили, язык всегда имеет референта, всегда что-то изображает и коммуницирует изображенное. Однако здесь, вопреки видимости изображения и описания, мы имеем дело явно с чем-то другим и, следовательно, оценивать изображение, как обычно, не можем. Мы можем, например, сказать, что описание жизни Христа есть описание жизни какого-то реального человека, и рассматривать ее по

законам изображения, правильного или неправильного, в рамках уточнения, были ли в действительности такие события или нет, да и вообще существовала ли историческая личность Христа. Но миф не претендует на это, и предъявлять к нему требование правильного изображения нельзя.

И в случае с полисом случилась аналогичная вещь. Хотя мы твердо знаем, что он был основой греческой и, в том числе, нашей цивилизации. Но в чем эта основа – трудно понять. Ясно лишь, что греческий полис абсолютно не был похож на параллельно существовавшую

персидскую монархию. Это что-то другое и, более того, несопоставимое с монархиями. Полис, кстати, не был объединением всех греков:

наглядный пример конструктивного народа, которого самого по себе не было. Даже в географическом смысле Греции не существовало – существовало множество островков, которые никогда не были объединены вместе, не существовало единого греческого государства. И тем не менее была "Илиада", был полис, существовал топос.

Социальный топос, в котором жили греки (к тому же вечно воевавшие друг с другом), и пока держался

топос, держались и греки. Топос и был Грецией.

И еще одна странная вещь. Говоря о Зеноне, сопоставляя его с пифагорейцами и т.д. (вскоре появится и Платон), мы везде обнаруживаем существование и бурное обсуждение в Греции определенных математических проблем, становление того, что потом будет называться наукой геометрией (после Евклида). Это видно, в частности, в контексте обсуждения греками очень интересной проблемы чертежей или геометрических конструкций, которые можно построить в

процессе доказательства, пользуясь механическими приспособлениями — линейкой, циркулем. Чем занимается геометр, когда он рисует чертеж, проводит линию? К чему относится его доказательство — к тому, что он начертил, построил? В чем его назначение?

В этой частной форме обсуждалось, фактически, то же самое, что я только что говорил относительно совершенно других вещей — о полисе, общине или объединении людей через символ тела Христова. А оказывается, и в случае геометрии (становления нашего математического мышления)

проигрывалась та же тема "конечных предметов" (в особом смысле слова) — как наглядного расположения понимания. Неоплатоники будут называть это *интеллигибельной материей*. С точки зрения философии это словосочетание содержит в себе, казалось бы, противоречие: материя по определению — что-то материальное, а интеллигибельное — что-то мыслительное. И тем не менее, полис — это интеллигибельная социальная материя, небо — интеллигибельная материя, так же как чертежи, трагедия (я имею в виду греческую), построение которой

тоже – интеллигибельная материя. То есть греки как бы считали, что без построения интеллигибельной материи – чтобы, проходя через нее, человеческий чувственный материал организовывался бы и впервые упорядочивался, – мы вообще в мир, сам по себе, проникнуть не можем. В мир мы входим только через эти особые тела. Хотите войти в смысл? Пожалуйста! Но сначала пройдите через видение трагедии, которая своей материальной организацией, сценическим расположением эффектов, сможет собрать ваши состояния. Она будет давать вам символы завершенности жизни, хотя

сама реальная жизнь не завершается, а когда завершается (в момент смерти), то мы имеем ее уже в качестве завершенной только потому, что мертвы. Эти особые, завершающие (при том, что бесконечность завершить нельзя) конечные формы и есть вся проблема, к которой мы вышли, говоря о дополнительной силе, которая может нас сизнова, непрерывно рождать, хотя наша непрерывность из содержаний и из связи моментов жизни не вытекает и, следовательно, не конституируется связью содержаний.

С восприятием этих особых умных тел связано следующее: умение увидеть мир, понять, каков он на самом деле, какова действительность. Но прежде — нужно найти умное тело. Вы знаете, что продолжают дискуссии на тему: дан ли нам мир как он есть (сам по себе) через наши чувства? Ведь наши чувства нас обманывают, порождают мир мнений... Есть, следовательно, мир по истине и мир явлений, и мы (и греки это делали) различаем одно и другое. Есть мир за явлениями, и есть мир явлений. Но это делает совершенно непонятным один пассаж, который проходит через

учения почти всех греческих философов (Анаксагор, Гераклит, Демокрит, Платон). Анаксагор, например, говорил, что *явление есть видение невидимого* . [1] Как же так? Ведь явление по определению отличается от невидимого, потому что оно — явление. Кто или что за этим невидимым? Нет, отвечают греки: явление есть видение невидимого. Непонятно! Гераклит говорил о невидимых гармониях (правда, у него слово "явление" не фигурирует). Демокрит говорил о истине как явном (или явлении). Тоже непонятно... А вот красоту греки считали видимым явлением

истины в чистом виде. *Чистое явление* – это красота. Здесь уже фигурирует словечко, которое поможет нам понять, о чем идет речь. Поскольку сказано: не просто красота – явление, а явление истины в чистом виде. Это уже вполне понятно и не противоречит различению между действительным и видимым, миром по истине и миром по явлению.

Дело в том, что устойчивой мыслью греков была мысль о существовании особой категории явлений, где нечто умное или истинное явлено самим составом явления. И движение нашего ума к миру как раз и состоит

в способности находить такую привилегированную категорию. Вот нашли небо, но понятое на уровне привилегированной категории, а иначе оно – просто хаотичное движение звезд. Но чтобы увидеть небо в качестве соразмерного предмета – такого, который, оставаясь предметом, в то же время на себе показывал бы ум стоящих за ним невидимых законов (а законы, по определению, видеть нельзя), – чтобы установить это, оказывается, требуется очень длинная человеческая история. Так как есть какие-то пласты нашего мышления, которые уходят в глубину под

давлением других (выросших благодаря им), и мы их потом реконструировать не можем.

Например, таинственная история предметов, для описания которых существует сейчас целая отрасль науки – археоастрономия, или археолого-астрономия; она имеет своим предметом изучение очень странных вещей человеческой истории. В частности, есть такое место или памятник Стоунхедж в Англии – особое расположение камней, которое, очевидно, было древней человеческой обсерваторией. Причем датировать появление этой обсерватории

сложно, хотя это явно "умное тело". Но я хочу подчеркнуть в данном случае не это, а то, сколько времени ушло на его появление, потому что умное тело есть тело соразмерности.

Представьте себе ритмы нашей жизни, — а ее время, естественно, может не совпадать с ритмами предметов, которые мы наблюдаем, то есть с ритмами, которые за время нашего наблюдения обнаруживали бы какую-то регулярность своего существования. Подобно, например, движению светил. Время астрономических наблюдений, как известно, превышает время жизни отдельного человека и даже двух-

трех поколений. Или, допустим, что могла бы сказать блоха, скачущая по тепу слона, о пространственных размерах мира, если допустить, что она умирала бы за то время, что необходимо ей для передвижения от кончика хвоста к его заднице. И к тому же она не могла бы передавать сведения другой блохе, которая передвигалась бы уже по спине слона. Такая блоха, конечно, никогда не установила бы понятие размера, поскольку последнее есть фиксация регулярности в повторениях, а здесь время повторений, за которое можно заметить регулярность и измерить слона, не совпадает со временем

жизни. Оказывается, что такое измерение или суммирование моментов времени, – чтобы мышление и сознание организовались бы соразмерно времени, за которое регулярность предметного явления поддается обнаружению, – совершается не ментально, а на каком-то предмете: именно он аккумулирует своей организацией наблюдение и представляет вещь, соразмерную по масштабам с наблюдаемыми регулярностями.

Значит, перед нами существование особых предметов, на которых организуется наша мысль и которые

существуют не так, как вообще предметы существуют. Это интеллигибельная материя или умные тела, самим своим расположением показывающие нечто другое. Здесь важен еще один оттенок греческого понимания этого вопроса; он очень хорошо выражен Платоном. В связи с проблемой, казалось бы, эстетической он писал так (Платон говорит о себе как о теле; а, вслушиваясь в Платона, соотносите небо с общиной и т.д.): "Это не для бессмысленного наслаждения дано нам богами." [2] То есть, не для бессмысленного эстетического наслаждения. Иными

словами, греческая мысль состояла в следующем: мы видим так называемые предметы, явления, — а красота тоже явление в том же смысле, что и архаическая астрономическая лаборатория. Предмет, называемый нами красивым, есть тот, который являет собой ум, оставаясь предметом определенного рода, явлением; он, подчеркиваю, — не абстракция, не понятие. Поэтому и красота, по Платону, существует не для бессмысленного наслаждения; например, небо есть число — не число как понятие, а число-тело; оно дано для наведения порядка в

беспорядочных движениях нашей души, то есть для воспроизводства или сизнова-рождения каждый раз того, что, представленное само себе, или распадалось бы, или просто не могло бы непрерывно существовать. Тем самым оказывается, что так называемую область эстетики (а мы считаем, что есть якобы какое-то эстетическое мировоззрение греков) греки понимали вне наших психологических и эстетических категорий. Для них предметы искусства не были предметами наслаждения. Спиноза в свое время говорил (повторяя Платона), что человеку вообще нет нужды в

совершенстве лошади. Согласно Платону, важно не красивое, не красота лошади, а круглое и квадратное. И Сезанн в начале XX века стремился, фактически, к тому же, создавая произведения живописи из кубов, квадратов и других фигур. То есть предметы, имеющие такие расположения, через которые в человеке воспроизводятся (или впервые создаются и потом непрерывно поддерживаются) некоторые особые упорядоченности мышления или состояния сознания, и эти упорядоченности лишь в случае таких расположений обладают

эффектом бесконечности и непрерывности.

Чтобы вернуться теперь к Зенону, повторю еще раз, что понимание мира, мыслительное вторжение в мир – так, чтобы его понимать, – предполагает способность и удачу, и добавлю: нахождение особых явлений. Очевидно это и объясняет ту таинственную фразу (часто встречающуюся у греков), которой предполагается существование – наряду с нашими обычными пятью чувствами – особого шестого чувства, которое есть у богов, философов и животных. Кстати, почему здесь упомянуты животные? – Потому что

имеются в виду другим способом организованные существа. То есть, всегда допустима такая чувственная организация, для которой явлением оказывается то, что для нашей чувственной организации не может быть явлением в силу размерностей наших органов чувств. Но наша организация – не случайная, она конкретная – та или другая. И, имея ее, мы не можем в принципе предположить, что невозможны другие организации. Например, поскольку мы организованы явно иначе по сравнению с блохой и слон нам соразмерен, нам не нужно передвигаться от его хвоста к

заднице и далее к спине, — мы можем сразу взглядом всего слона охватить. А раз можем, а блоха не может, значит, есть что-то, чего и мы не можем охватить, а какое-то другое существо может. Но тогда шестое чувство, о котором говорят греки, и есть чувство полиса или общины; чувство — но не естественное, особое; христианская община — тоже социальная общность, но какая-то совсем другая, особенная. Такова реальность, никуда не денешься. Так и в случае с чувством — не естественное, но, тем не менее, продолжающее называться чувством.

Это "шестое чувство" находится в области особой категории явлений, когда наглядно воспринимается то, что наглядно не могло бы быть воспринято, если бы оно оставалось в границах чувственной организации, данной нам природой.

Следовательно, я думаю, теперь понятно, почему греки говорили: одно и то же — явление и истина, — что, казалось бы, на первый взгляд, противоречит всему ходу греческого рассуждения, где мир по истине выделялся как скрытый, невидимый за пеленой явлений.

Кстати, сам этот процесс организации чувств как какого-то промежуточного звена между человеком и строением мира, фиксирующегося в понятиях и абстракциях, занимает весьма большие промежутки времени в истории. Шестое чувство не дано нам природой, природой нам даны пять чувств, но не о них идет речь. Из греческой истории мы знаем о длительном и трудном процессе, который шел в направлении именно к этому шестому чувству или к неестественным чувствам (но все-таки чувствам). Я имею в виду знаменитую теорию элементов,

которая и была архаическим способом организации мышления на основании того, что греки называли стихиями: первичные промежуточные явления, которые, будучи явлениями (то есть единичности-ми), показывают собой, своим расположением, понятие или гармонию.

Очень интересно, что вся теория элементов, которая была способом организации актов мысли о мире — материальным способом организации этих актов, всегда коррелировала с органами чувств: остается органом чувств и, одновременно, — чем-то

дополнительным к ним. Скажем, свет коррелировался со зрением в качестве элемента: наше зрение есть часть стихии света. С осязанием – у Платона – коррелирована Земля как тело ощущения, осязания, а не как "Земля" в нашем понимании.

Следовательно, теория элементов есть также теория проработки и организации некоторых наших чувственных отношений к миру, которые не содержатся непосредственно в органах чувств, но тем не менее необходимы для того, чтобы мы могли создавать какие-нибудь понятийные конструкции относительно мира.

Но вернемся к особым конечным формам, являющимся условием воспроизводства и непрерывности некоторых содержаний и состояний — и мира, и человека, которые сами по себе, по содержанию, друг с другом не связаны и непрерывности не обеспечивают. Фактически, те апории Зенона, которые я приводил, означают следующее (если брать их с точки зрения тех проблем, о которых идет речь): они показывают, что должна быть именно *непрерывность* — иначе мы ничего не сможем понимать. И Зенон показывает, что если нет непрерывности, то мы не понимаем движения; оно

невозможно, и вообще все становится немыслимым, в том числе и движение. Но эта непрерывность — которая должна быть, иначе нет понимания — не есть непрерывность, лежащая внутри луча нашего горизонтального зрения в пространстве и во времени. И две другие его апории тоже показывают, что мы должны фиксировать все моменты движения в координатах пространства и времени. Хотя внутри реального расположения пространства и времени непрерывности нет. А если нет, значит мыслить движение невозможно. То есть, весь груз

зеноновского доказательства (в его не парадоксальной, отрицающей или опровергающей, а в позитивной части) состоял в указании на то, что та непрерывность, о которой идет речь и которая является предпосылкой всякого нашего мышления (в том числе и о движении), — как бы поперечна по отношению к нашему восприятию: она не горизонтальна в реальном пространстве и времени, а лежит в каком-то другом измерении. Там должны связаться моменты времени и пространства, чтобы потом здесь, в нашем реальном времени и пространстве, где совершается

движение, мы могли бы понимать это движение.

Зенон показывает, что проследить движение (а для этого нужно получить непрерывность), суммируя моменты времени и части пространства, мы не можем. Нам уже известно, что в таком случае имеет место парадокс бесконечной делимости. Но тогда, полагает Зенон, если суммированием моментов получить движение невозможно, речь идет не о том, что во времени складывается множество смыслов. Ведь что значит: наблюдать во времени? Вот есть момент наблюдения предмета в точке A и

момент его наблюдения в точке В, и мы суммируем наши наблюдения. Но смысл или понятие движения, которое мы в результате построим, не есть добавление к последнему моменту движения, в котором мы извлекли смысл. Казалось бы, суммировали, суммировали, и предмет — сдвинулся: Ахиллес догнал черепаху. Нет, апории показывают, что есть не сложение многих смыслов, а *один* (или *одно*), где сходятся и начало движения, и результат — тогда движение мыслимо. Таким образом эта антиномия показывает, что если мы находимся только с нашими естественными

силами мышления перед лицом предмета, передвигающегося в координатах пространства и времени (а мы должны обязательно соединять любые моменты и части предмета с какими-то точками пространства и времени), то пред-момент понимания, момент пред-решения будет бесконечно повторяться. В таком случае мы находимся в дурной повторяемости – смысл не извлекается.

Возьмите и наложите друг на друга два образа. Первый образ – совершенно конкретный, из области физического, математического мышления: Ахиллес бежит за

черепахой – догонит или не догонит? Когда он должен пройти сначала одну половину расстояния, затем другую и т.д. Что за качание такое? Ведь человеческое понимание строится так, чтобы нейтрализовать бесконечную повторяемость и рассеяние того обстоятельства, что один предшествующий момент не достигает следующего момента. И второй пример: вы совершили какой-то поступок, из-за которого раскаялись. Если бы эта область – в данном случае, нравственности – была бы построена так, что она целиком зависела от интенсивности вашего переживания, то она не

исключила бы повторения поступка, который и стал причиной раскаяния. Это будет повторяться, потому что смысл не извлекся, не закрепился в структуре. И Ахиллес никогда не догонит черепаху. Тиран останется тираном, пока он не изменится, — пока не проявится в нем через структуру измененное состояние (или изменение нрава, как греки выражались), дурная цепь продолжится. Ибо что такое Ахиллес, бегущий за черепахой? Просто дурное повторение одного и того же промежутка. Черепаха будет всегда впереди, так же как тиран останется тираном и будет

бесконечно огорчаться, никогда не извлекая смысл. Никогда не будет решения, выбора в результате наблюдений.

Согласно же Зенону, акт понимания, состоит в переключении в структуру, в которой раз и навсегда извлекается смысл и где есть *одно* — парменидовское. Или, иначе говоря, существует то, чего мы не видим внутри или изнутри нашего горизонтального взгляда, когда смотрим в реальном пространстве и времени и пытаемся связать моменты... а это — одно — оно не расположено впереди нас; это не непрерывность. А она должна быть,

иначе нельзя организовать акты мышления, то есть извлечение смысла или принятие решения.

И вот тут – самое интересное. Поскольку мы говорим об извлечении смыслов или о построении понятий как о чем-то, что делается раз и навсегда, без дурной повторяемости. Ахиллес догнал черепаху. Мы построили понятие движения. Понять, но – не завтра и не в прошлом. Бытие всегда полностью в настоящем. Я снова ввожу скрытые ответы, потому что скрытым ответом к апориям Зенона является парменидовская теория бытия. В свойствах этого "понятого

раз и навсегда" мы не имеем права предполагать счетность мышления. Наблюдая за движением Ахиллеса и черепахи, делить понятие движения нельзя. В этом смысле парадокс множественности похож на простую вещь, о которой вы должны знать из другой области. Вот у нас есть понятие числа "пять" – в моей голове, в вашей голове, во множестве голов. Сколько понятий "пять"? Скажем, два человека имеют понятие "пять", и что – понятий "пять" два? Понятие "пять" несчетно, но при этом множественно расположено. Если оно есть – оно понимается само собой: между ним

и его пониманием нет интервала. То есть понятие "пять" в моей голове, в вашей голове и есть само это понятие. Мое понимание числа "пять" и есть число "пять". Оно само — это понимание. Но если так, то мы получаем очень забавную вещь. (Теперь мы можем ввести дополнительный материал к тому, о чем я говорил. Для этого есть несколько путей, но нужно выбрать один, поддающийся изложению.)

Я сказал, что интервала нет. Примем такой абстрактный и не сразу понятный тезис: мое понимание числа "пять" и есть само это число. Любое суждение, которое я вам

передаю, его понимание вами – есть оно же само. Но есть какие-то различия в интервале, которого нет и который все же можно создать или растянуть в каком-то другом измерении. У греков это измерение несомненно было, и на современном языке оно называется миром идеальных, абстрактных предметов (не в смысле хороших, конечно). Этот мир идеальностей скрыт интервалом, которого нет. Значит, интервал есть, и в нем разворачивается идеальный мир, но существование числа "пять" и мое понимание совмещены – между ними нет интервала. Так где же все-

таки существует тогда число "пять"?
Здесь и начинается история мира,
стоящего за понимаемыми
существованиями. Например,
существование неба как идеального
предмета, как "тела понимания":
понимаемое мной, оно не имеет
интервала между существованием и
моим пониманием. Мое видение
идеального тела и есть это идеальное
тело. Ведь в качестве
интеллигибельной материи оно не
ходит по улице отдельно от меня и не
существует нигде. Но, тем не менее,
возникает вопрос об особом модусе
существования такого тела; и ответ
на этот вопрос был навеян очень

интересной проблемой
несоизмеримостей (вокруг нее и
конструировалась первичная
математическая наука у греков).
Именно она была проблемой
появления непредставимого, за
которым стоит реальная структура
мира.

Закрепим следующую мысль: одним
из последствий всего
интеллектуального заряда
зеноновских апорий было
утверждение, что нечто должно быть
всегда. Иначе мы не понимаем мира,
движений, явлений, перемещений и
т.д. Вспомните свойства бытия в
связи с метафорой усилия: нечто, что

само по себе не пребывает, а воспроизводится на волне пульсации какого-то усилия. О каких вещах мы можем говорить в смысле "начала"? — О вещах, которые пребывают (они когда-то случились), и можно искать их начало. А как можно искать начало вещей, которые должны непрерывно воссоздаваться? Осмысленно ли по отношению к такой вещи искать начало? Нет. Поэтому о таких вещах мы говорим (и греки говорили): это есть всегда, никогда не начиналось и никогда не исчезнет. Странно... казалось бы, слово "всегда" мы должны применять к каким-то неподвижным предметам.

А я утверждаю прямо
противоположное: проблема начала
может осмысленно ставиться только
относительно самих по себе
пребывающих предметов. А если
описываю процесс, где все время
происходит пульсация порождения
заново, и лишь на вершине волны
этой пульсации держится
пребывающая вещь, а о промежутках
мы ничего не знаем... Я прошу
прощения за отклонение, но для
облегчения процесса понимания
снова приведу одну метафору. Поэт
Введенский из группы обернутое
говорил: люди считают, что мышь
существует, так как они ее видят, а в

действительности — она мерцает. Имеется в виду, что наш взор расположен макроскопически и потому не видит, что в долю секунды происходит исчезновение и появление мыши. Известно, что наши органы чувств устроены сообразно определенной размерности, и каких-то промежутков мы вообще можем не видеть. (Я подчеркиваю: то, что я сейчас сказал, — это только метафора; надо держать в голове всю ту бытийную проблему, о которой я говорил в совершенно других терминах, не упоминая никаких мышей и мерцающих предметов.) И

если это так, то "пребывающее" имеет начало. А когда мы входим в область, в которой рассуждаем о том, что есть непрерывность особого рода, то уже говорим о том, что есть всегда в том смысле, что здесь временные термины начала и конца не имеют смысла. Нечто, применительно к чему не нужно искать ни начала, ни конца.

Кстати, эта тема потом повторяется у Аристотеля. Через апории Зенона Аристотель вышел к мысли, что в принципе нет первого; то есть мы находимся там, где не должны ставить вопрос о начале и конце. Аристотель утверждал, что двойка —

абсолютное число. То есть – это уже было или было всегда (что одно и то же). Двойка – абсолютное число. Очень странное утверждение... Я надеюсь, что в связи с Аристотелем у меня еще будет время об этом рассказать. А пока закрепим проблему интервала, который – внутри нашего горизонтального взгляда в реальном пространстве и времени – неразличим. Но он существует, за ним скрыт идеальный мир или мир идеальных предметов, мир идеальности.

ЛЕКЦИЯ 8

Мы остановились на проблеме, которая выявилась в учениях Парменида и Зенона, в глубинных основаниях греческой мысли, некоего особого *существования* , когда между существованием и его пониманием нет интервала (не протекает никакого времени). Тем самым греки ввели основание своего мира мысли и всего аппарата мышления, ввели посылку, предутверждающую всем другим утверждениям некоторое непрерывное и постоянно, в любой точке и в любом моменте, существующее целое или нечто, которое Парменид называл Бытием.

Он же называл это "одним" (или Одно), которое есть все.

Следовательно, мастерство мышления состоит в том, чтобы видеть это Одно, которое в то же время является отдельным от всех конкретных предметов. Условием того, что вообще существуют какие-то предметы, и в то же время это условие или нечто не есть ни один из этих предметов. Так мы интерпретировали греческую мысль. В данном случае необходимо допустить, что существует нечто-то, которое интервалом не отделено от понимания, — и это нечто есть всегда.

А раз есть всегда (тем самым я ввожу последующую схему греческого мышления, более позднюю — философию Аристотеля), то относительно того, что мы положили в основу мышления, — некоторое "что-то", что непрерывно есть, — мы не должны задавать вопросов происхождения, начала. Например, относительно движения: пока речь идет о движении атомов — до того как они в вихре сплелись друг с другом — спрашивать об этом движении — откуда оно? — не имеет смысла. Потому что то, что в данном случае есть движение, есть всегда и непрерывно сохраняется. Из ничто

ничто не может возникнуть. Из
ничто не может возникнуть "что-
нибудь". Этот тезис представляет
обратную сторону утверждения, что
есть нечто, которое всегда неизменно
и непрерывно, о котором мы не
задаем вопросов, поскольку само их
допущение приводит нас к
мышлению о возникающих,
начинающихся предметах. Потому
что из ничто ничего не возникает,
"что-то" возникает из "чего-то", а то,
из чего возникает — есть непрерывно
и постоянно, и неизменно везде, и,
чтобы говорить о возникающих
предметах, понимать их, описывать,
мы свою речь строим так, чтобы о

чем-то (то есть об этом нечто) не

говорить в терминах происхождения, возникновения и начала.

Существующая в современной науке идея о законах сохранения энергии, импульса и т.д. фактически существует на тех же основаниях, что и мысль о бытии, которое непрерывно есть и о начале которого мы не должны спрашивать, потому что, только не спрашивая о начале бытия, мы можем спрашивать о начале предметов. Повторяю, мы можем спрашивать со смыслом о начале предметов, лишь не спрашивая о начале того, что сохраняется, так как законы сохранения вписаны в структуру

нашего мышления о предметах, которые появляются в поле этого мышления. Законы сохранения существуют в современной науке в этом статусе. То есть в том же самом статусе, в каком подобные мысли возникали у греков; греки просто не знали и не употребляли таких словосочетаний: законы сохранения энергии, импульса, движения и т.д. Но различие формы не должно нас смущать.

Итак, существование того, что сохраняется и вечно существует, и о чем мы не задаем вопросов начала и происхождения, есть одновременно и понимание (между существованием

и пониманием нет интервала).
Такого рода сцепление понимания и существования – бытия существующего – и было окошечком, через которое человек проник в измерение *идеального* . Оно поперечно к нашему горизонтальному измерению; в нем – в нашем горизонтальном луче зрения мы видим какие-то предметы, движемся от одного предмета к другому, от одного момента времени к другому, от одной точки пространства к другой точке пространства. И вот здесь, собственно, и возникает проблема того, что мы называем

рациональным мышлением у греков. Это рациональное мышление разворачивается и впервые устанавливается в том интервале, которого нет — слеплено понимание и существование. Но внутри него есть, тем не менее, что-то, что мы растягиваем в интервале. Это и есть интервал мира, как он есть сам по себе, независимо от человека, а самое главное — независимо от наложений на него каких-либо антропоморфных, антропоцентристских и антропологических образов. Мы обнаруживаем мир, снимая напластовавшиеся на него культурно-

знаковые человеческие системы, в частности, систему мифа (самая разветвленная система, с которой греки имели дело). Напластование снимается в растяжке этого интервала: понимание и существование слеplено, но мы начинаем это слеplенное раздвигать... и — возникает интервал. И внутри него мы оказываемся в области рациональных структур; а рациональные структуры описывают мир как он есть, вне человека.

Греческая мысль разворачивается, следовательно, таким образом: вот есть мир, в нем есть существо, называемое "человек". Но это

существо ведь частное и случайное, в смысле его психической, нервной организации, поскольку допустима и какая-то другая организация. В некоторый момент времени, в силу разрешающих способностей нашего аппарата зрения, мы видим (согласно размерности этого аппарата) какие-то части мира. А ведь возможно и другое зрение, которое — то, что мы видим как единый предмет, например, мою трубку — видел бы в качестве некоего растянутого образования, сплошь состоящего из дыр. Известно же, что между атомами, из которых состоит эта трубка, есть пространство, есть как

бы дыры между атомами. Но наш взгляд устроен так, что он этого не видит, и это означает, что возможна какая-то нервная организация, которая позволяет увидеть эту трубку по-другому. Я вам говорил в прошлый раз, что человек целиком видит слона. А вот у блохи другие размеры, и ее органы наверняка устроены так, что она не способна охватить его целиком, и, может быть, ритм схватывания предмета, называемого "слон", не совпадает с ритмом и пространством жизни блохи. Блоха должна была бы умереть, доскакав до половины слона, чтобы передать свои знания другой блохе, которая

двигалась бы по следующему участку слона, и, возможно, только третья блоха когда-нибудь суммировала бы эти знания и составила образ слона.

Значит, есть мир, и в нем есть человек. Он – частным, конкретным образом устроенное существо. И он видит в мире объекты, вырезанные из мира в качестве объектов, только в красках своего восприятия и ощущения. А каков мир в действительности? Это объясняет демокритовскую фразу, которая может быть взята в качестве надписи на воротах, ведущих нас в этот мир, в данном случае, – в мир атомистической мысли. Я беру чисто

традиционные надписи. На воротах платоновской академии якобы было написано: "Не знающий геометрии, да не войдет!". (На некоторых других огороженных пространствах была надпись: "Arbeit macht frei" – "Труд делает свободным". Вам что-нибудь говорит эта надпись?! Или: "Труд – дело чести, доблести и геройства!")

Вы знаете, что от грехов до нас дошли только осколки философии, – как на Бальзаковском шедевре проглядывает из мазни хорошо выписанная пятка. Бальзак описал мазню, устроенную художником, который пытался написать шедевр, и в итоге осталась только

великолепная пятка — все остальное
скрылось в мазне. А здесь мазня
устроена временем истории, уходом
на дно той Атлантиды, которая
называлась Грецией, и в которой, в
свою очередь, существовал свой миф
об утонувшей Атлантиде. Греки как
бы на себе разыграли свой
собственный миф о других. На
воротах атомистического мира может
быть написана фраза, взятая из
уцелевшего трактата Демокрита: все,
что мы знаем о мире или о целом, —
есть человек. Или: человек есть все,
что мы знаем о мире. Эта фраза
может быть расшифрована простой
расстановкой акцентов. Я прочитаю

так: "Все, что мы знаем о целом или о мире, есть ЧЕЛОВЕК" [1]. Только человек. То есть мы говорим о мире, а знаем — о человеке; мы накладываем человеческую размерность на мир.

Но мир есть мир, а человек есть человек. Каков мир без этого наложения — сам по себе или в действительности? А в случае действительности — нужна другая цитата из Демокрита; скомбинируем одну с другой: "Все, что мы знаем о мире или о целом, есть знание по примышлению (есть мир, а мы к нему домысливаем еще что-то от себя) — спад-кое, горькое, а в

действительности – только атомы и пустота" [2]. Заменим слово из одной цитаты – "примышление" – словами из другой – "человек", ибо сладкое, горькое – это человеческие размерности. Все – по примышлению – человек. А когда мы отбросим примышление, в действительности, в мире, как он есть, – только атомы и пустота. Но отнять это примышление не очень просто.

Возвращаемся к интервалу, который пока у нас отсутствует, потому что между существованием и пониманием бытия существующего нет интервала. В слово "понимание"

всегда невольно вплетено
человеческое понимание. Это
естественно, ведь какое же еще
может быть понимание?.. Раз –
человеческое, то за ним следует
скрытая ниточка... потянул
понимание, а к нему привязана
ниточка, а на этой ниточке висит
примышление – наши размерности.
Вот мы что-то видим, какой-то
объект, который что-то в нас вызвал.
Чтобы можно было увидеть его, он
должен *дать себя увидеть* . Но в
каком виде он дает себя увидеть?
Ведь видение не только акт со
стороны нашего зрения, как греки
понимали, а еще и акт со стороны

бытия. Я вижу вас, но это означает и то, что вы даёте мне вас увидеть. В этот акт вплетено чувство сознания: все наши акты понимания существующего влекут за собой одушевленность самих актов. Мы сидим внутри актов понимания как гомункулы и не можем рассуждать ни о каком акте понимания этого предмета, не предполагая некоего одушевленного, сознающего и чувствующего существа. Но ведь оно, мы знаем, случайное, то или иное, и в нем всегда – примышление. Как же увидеть мир сам по себе? Вот это раскалывание сцепления – в той мере, в какой оно всегда содержит в

себе примышление, влечет за собой примышление и размерность, – такое раскалывание, в результате которого образовался бы интервал (то есть как бы открылись двери и можно было бы заглянуть куда-то), это и есть работа становящейся греческой мысли, в том числе в ее атомистическом варианте. (Я не буду вдаваться сейчас в физическое содержание учения об атомах, которое вы легко можете почерпнуть из любых учебников и описаний истории греческой философии. У меня другая задача: нарисовать что-то на кальке, которую вы будете накладывать на тексты самих книг. И

тогда нарисованное на кальке, соединившись с тем, что видно в типографском тексте под калькой, может быть и соберется в единый образ того, чем была греческая философия.)

Прежде чем начать рассуждение об этом интервале и его растягивании (растягивание чего-то в интервал), я напомним вам первую посылку: если мы хотим расцепить предмет и наложенные на него примышления или размерности нашего восприятия (размерности нашего одушевления изнутри того, что мы видим, чувствуем, воспринимаем), нам нужно выявить вначале сам факт

того, что в том, что мы говорим о мире, и в том, что мы в мире видим, именно в этом имплицировано *сознание* . Следовательно, есть какие-то импликации сознания, его кристаллизация. Не просто предмет, а в том, что мы называем предметом, есть что-то и от нас. Поэтому мы должны видеть и предмет, и то сознание, которое имплицировано в том, что мы видим его именно таким, а не иным.

Это расцепление и выявление импликации связано с теорией элементов, довольно архаической, которая была у греков и у других народов, например, у индусов. Она

строилась как попытка выявить прежде всего эти импликации, чтобы – выявив их – увидеть мир, как он есть. Мы видим в мире, как бы говорили авторы этой теории, объекты: деревья, дома, камни, а должны увидеть элементы. Объекты – это предметы, названные нами. Они, во-первых, вырваны из мира размерностями наших чувств и, во-вторых, названы словами. И только будучи вырваны нами и будучи названы словами, они вступают в связи в некотором организованном мире объектов, который описывается определенной культурной системой (например, мифом).

Умозрение, которое исповедовали греки, пыталось выявить импликации сознания и разложить вещи на элементы – тоже некоторые вещественные образования плюс импликации сознания. Поэтому, скажем, увидеть не дерево, а воду – не означает увидеть конкретную воду, которая существует рядом с другими вещами и является объектом, у которого есть названия и которому приданы наши размерности восприятия и сознания. Нужно увидеть воду – как стихию. Стихию, в которой будут существовать предметы определенного рода, которые лишь потом будут

называться предметами. Например, чтобы увидеть предметы не просто глазом, а как они есть, помимо человеческой размерности или нечеловеческим образом, надо ввести рассуждение об общей стихии глаза, который, допустим, обладал бы водным характером (если использовать обыкновенное наблюдение не для прямых физических утверждений, а для другого рассуждения). Наш глаз состоит ведь все-таки из жидкости, и стихия воды объединяет нас с миром, в котором мы видим предметы, и о которых можем рассуждать. До этого мы видели объекты, выделенные

знаками, наименованиями,
спонтанными размерностями наших
чувств, а сейчас хотим увидеть
стихию как нечто третье между
вещами и абстрактными мыслями.
Слово "элемент" всегда
употребляется в том смысле, в каком
оно сохранилось в нашем обыденном
языке: жить в элементе чего-то, что-
то выполнено в элементе, например,
— в элементе мысли: *être dans son
élément*. Не углубляясь дальше в эту
теорию, я хочу сказать: те вещи,
которые будут называться "вещами",
будут как будто теми же самыми, но в
элементе, в стихии. Иными словами
— и это главный шаг — тогда мы и себя

рассматриваем не как человека, а как независимое природное существо.

То, что существует до теории элементов, пока не проделана работа разложения на элементы, называется человеческой природой, о которой мы знаем опять же по размерностям восприятия нами самих себя. Это не тот человек, который принадлежит миру. Как говорит Демокрит (я его сейчас перефразирую): все, что мы знаем о человеке, — это человек, или только человек. А теория элементов пытается увидеть природное существо, без примышления. То есть, как оно существует в мире независимо от самого человека,

человек как независимое от человека существо? Поскольку бытие в нем и через него сказывается так же, как оно сказывается через другие предметы. Бытие мира – как оно есть. Значит, идея прохождения к первичным стихиям – идея неантропоморфной природы. Напомню еще раз: человек – независимое от человека существо – существо природы, и все, что мы знаем о нем, есть только человек.

И вот, чтобы выявить сращение понимания с существующим, для того чтобы не просто видеть существующее и смотреть на него (просто видеть мы не можем, мы

накладываем размерность), а чтобы увидеть это существо, нам надо осознать и выявить тот факт, что такая размерность существует, или, как я выразился, — существуют импликации сознания. Если мы видим предметы — а мы видим предметы в результате буквального акта зрения, — то видим их, потому что они состоят из воды и наш глаз состоит из воды. Это стихия. И вот в стихии — мы видим предметы.

Но пойдем дальше — сейчас я замкну рассуждение, связанное с телесными предметами, которые, будучи телесными, есть произведения самой спонтанной природы. ("Природа" в

данном случае есть то, что мы называем природой, мы описываем происхождение природных вещей, а не саму эту природу.) Итак – возьмем существование особых вещей, которые назывались общиной, греческим полисом (я уже проводил аналогию с общиной во Христе) – некоторые телесные информации, которые вместе с тем являются предметами или телами второго рождения. Тем самым они являются особыми, промежуточными: они и духовные, и телесные. Условно я их назвал каким-то "третьим" (тело общины), существующим как интеллигибельные вещи. И те связи,

которые завязались как
материализация этого понимания,
есть наше общение в этой общине.
Как бы тела – интеллигибельная
материя. В качестве другого примера
интеллигибельной материи я
приводил чертежи, некоторые
пространственные конструкции,
которые в то же время не есть
изображение, – и не о нем мы
рассуждаем: ведь чертеж
треугольника не изображает
треугольник, в том смысле, что мы,
доказывая что-то, не относительно
именно этого изображения это
доказываем. Мы вводим
доказательство о каких-то идеальных

предметах, но в то же время мыслим, доказывая в пространстве чертежа — в нами созданном пространстве.

Чертеж как бы модель, на которой мы понимаем свойства идеальных треугольников. Понимаем, говорим об идеальных треугольниках, но — в стихии чертежа. И поэтому я специально употребил слово "стихия", чтобы завязать еще одну ассоциацию.

Тут возникает такой вопрос. Я говорил, что есть идеальное измерение в интервале, — допустим, что эти треугольники или сущности живут в рациональном измерении идеального мира, который

открывается нам в том интервале, о котором мы говорили. Но мы ведь мыслим об этих треугольниках, или, например, об окружности. Как показывал Протагор, шар соприкасается с плоскостью обязательно в нескольких точках. Вы не можете положить его на плоскость и утверждать, что шар с плоскостью соприкасается в одной точке. Он будет соприкасаться в нескольких точках: по размерности нашего органа восприятия, того, который воспринимает соприкосновение. И если мы говорим на наглядном языке, то мы должны это утверждать; вообразить

соприкосновение (если мы хотим его вообразить) – и оно обязательно будет в нескольких точках. А математика утверждает, что окружность или шар соприкасается с плоскостью в одной точке. Здесь, казалось бы, проявляется некоторая недостаточная тонкость чувств: мы не можем мыслью оторваться от материи нашего воображения, и эта материя воображения тянет нас вниз. И даже в стихии чертежа – если мы нарисуем окружность в соприкосновении с плоскостью или с линией в чертеже, – они (в размерности нашего восприятия)

будут соприкасаться не в одной точке, а в нескольких.

И вот появляется идея, что мир, о котором мы рассуждаем, это тот мир, в который мы должны приходить, переходя к делению до мельчайшего, которое стоит за сращением наших органов чувств с предметом.

Повторю еще раз. Вот я нарисовал окружность и наложил ее на линию или на плоскость. Я вижу предметы, о которых говорю, но мое видение сращено с размерностью, в которой я вижу. Мои чувства недостаточно тонки, вернее, они достаточно грубы, чтобы я увидел соприкосновение в одной точке. А у вас, возможно,

другой, более тонкий взгляд, у которого размерность другая, более растянутая, и вы способны видеть, что все-таки соприкосновение – в одной точке. Ясно, конечно, что здесь есть отличие от идеального математического рассуждения, которое не обязательно выполняется с помощью чертежей, – это другая тонкость и другой предмет греческой мысли.

А сейчас мне необходимо очертить контуры пути, который греки прошли, решая несколько иную проблему. Я ее формулирую так: чтобы представить себе это совмещение чувств с предметом,

возьмем образ сна и пробуждения от сна (этот образ Аристотель использует, и я воспользуюсь этим). Представьте – мы проснулись, и сознание просыпания совпадает или с предметом, или с объектом, вызвавшим это просыпание. Между ними нет никакого интервала – они совмещены. Мы просыпаемся самопроизвольно. Что-то нас будит – если мы вообще не во сне живем, а в реальности (и время от времени просыпаемся), – можно допустить, что что-то нас будит. Но в сознании пробуждения нет различения, скажем, между тем, что тебя

ущипнули, и осознанием пробуждения.

Для чего служит этот образ сна? Что он иллюстрирует? Вот я проснулся – к чему? – К деятельности, к жизни, к творчеству. Или: совершив движение – какое движение я совершил? Самопроизвольное. Сознание просыпания обладает чувством самодостоверности или начала всего другого, самопроизвольного начала. Это означает, что образ сна есть иллюстрация вообще всякого самопроизвольного перехода от состояния покоя к движению или от состояния нуля к состоянию явления.

Вещь себя проявляет самопроизвольно. Она решилась и — проявилась. Ведь в акте просыпания сознание просыпания сращено с причиной, вызвавшей просыпание, и не может быть отделено от этой причины. Я проснулся самопроизвольно. Это надо наложить на то, что мы вообще называем явлением. Или, вместо слов "я проснулся", можно сказать: "я явился". Явление — самому себе или другому; и вообще — вещи, которые дают себя видеть, самопроизвольны в том смысле, что и в нашем языке, и в нашем видении мы на другие вещи накладываем собственную

достоверность самопроизвольного сознания. Что значит – вещь перешла от состояния покоя к состоянию движения или от состояния непроявления к состоянию проявления? Это значит, что она двинулась самопроизвольно, сама, на основе какой-то своей, достоверной точки отсчета. Взяла и проявилась – я взял и проснулся.

Повторяю: мы имеем какой-то неразличимый интервал. Он существует, поскольку мы можем представлять аргументы для подтверждения этого до бесконечности, и вот в малой части – он неразличим, его нет в силу

размерности нашего сознания и нашего чувственного аппарата. В этом смысле у животных (иначе организованных существ) больше органов чувств, чем обычно думают. А у богов и философов есть шестой орган чувств. Такие органы чувств построены в стиле интеллигибельной материи: в стихии элементов, полисов, в стихии общины во Христе, в стихии чертежа как интеллигибельного пространства и т.д. (Вещи, которые сами уже представляют какое-то понимание, так что, видя через эти вещи другие вещи в мире, мы их уже располагаем понятным для нас образом.) Так вот,

это неразличимое сращение
проецируемо на макropsихику
(элементарных движений мы не
воспринимаем) с ее чувством
сознания и его несомненной
перводанности, начальности.
Сознание всегда начально. Оно там,
где мы сами себя не понимаем, мы
знаем только человека, а не
независимое существо в нас. Или мы
знаем в мире только человека, или
наши проекции на мир. Тогда,
говорит Аристотель, повторяя
Демокрита, мы должны допустить,
что, может быть, мы вообще спим (не
в физиологическом сне, а в жизни);
видим предметы, рассуждаем о них —

а может быть, это сон... В том смысле, что в это время в бесконечности происходит нечто совсем другое, какие-то истечения (кстати, образы истечения очень важны для всей греческой истории), поступающие в наш ум извне и обуславливающие какое-то наше действие, тем более что есть закон сохранения, по которому из ничего ничто не может возникать; есть что-то, что есть всегда и о чем мы не говорим в терминах происхождения и начала.

И свобода, следовательно, тоже тогда лишь иллюзия просыпания, в котором — и это главный пункт —

сознание неотделимо от воздействия, вызвавшего сознание. Это еще один аргумент, приравнивающий наше бодрствование – в котором мы видим и наблюдаем предметы – к состоянию сна. В том смысле, что в том, как мы видим предмет – самопроизвольная достоверность начала сознания, сознание не отщеплено от воздействия, вызвавшего его. В вещах как бы сидит какая-то сила, одушевляющая их, приводящая в движение, и мы склонны понимать движение в терминах внутреннего самопроизвольного побуждения – движения души. Значит, в вещи,

которые мы пытаемся понять, мы вкладываем душу. Но тогда, говорит Аристотель, мы эти вещи не понимаем, тогда – мы во сне. Потому что именно сон отличается этим качеством нерасщепимого сращения воздействия и сознания – результата этого воздействия.

Все рассуждение о сне построено мною на рассказе о том, что происходит во время пробуждения. А теперь я попытаюсь связать его с еще одной темой, которая была у нас раньше. Ведь это относится не только к естественной необходимости; здесь сама идея естественной необходимости

возникает как идея чего-то отличного от того, как мы — по-человеческой размерности, зная только человека, — воспринимаем вещи. Если мы говорим, что вещь сама себя определила к движению, то это не естественная необходимость. Это то, что нам кажется лишь похожим. В бесконечности могут быть истечения, какие-то вещи, но они снимаются в сознании нашего пробужденного состояния; во сне оно, следовательно, иллюзорно. И, наоборот, мы можем, вводя эту бесконечность, рассуждать о том, что действительно случается, что имеет место на самом деле, то есть

рассуждать в терминах естественной необходимости. Это относится не только к полю естественной необходимости, но относится и к человеческим делам, которые совершенно несомненно сознательные существа. Но мы помним демокритовское: то, что мы знаем о человеке, есть только человек, а в действительности — атомы и пустота... Но Демокрит не говорит, конечно, что сам человек есть атомы и пустота, хотя тело человека состоит из атомов, и душа (не сознание, не ум) — как психологическая физическая единица — тоже состоит из атомов.

Теперь, даже отвлекаясь от рассуждений о человеческих делах в терминах реальности (которая состояла бы из атомов и пустоты), и беря ее вместе с человеческими делами, мы можем на Демокрита наложить платоновский образ (я частично рассказал о нем; но сейчас мне нужно соединить эти две вещи). Мы сказали, что, может быть, свобода есть только иллюзия просыпания, когда сознание неотделимо от воздействия, вызвавшего пробуждение. В бесконечности – если растянуть интервал просыпания – мы это воздействие можем обнаружить. В

сфере человеческих дел подобным свойством обладает проблема нрава тирана – та же неразличимость интервала между его нравом и мотивом. Нрав тирана состоит в том, что он в принципе не может иметь друзей, тогда как мотив состоит в череде предательства друзей. Мотив как бы замкнут в себе, он самопроизволен. Я так оценил человека, он этак поступил – я его отринул. Но я могу изменить свое поведение, жизнь научила меня, что надо иметь друзей. Но вся беда в том, что тираны погибают от одиночества. Тиран не видит, что это вытекает из самого его нрава, из

бытия, из того объекта, который греки ищут в случае физиологических, естественно-научных описаний. Они ищут предметы, вызываемые какими-то воздействиями или атомами, которые в бесконечности сплетаются и оказываются для нас незаметными истечениями, побуждающими к чему-то, но закрытыми для нас, потому что в побуждениях — мотив и предмет побуждения, вызвавший мотив, — слиты, неразличимы. Поэтому поиск ими бытийного, а на нашем языке — объективного мышления (в Широким смысле этого слова), проигрывается через

параболы, сказки, мифы, которые они строят уже относительно нравственных, политических деяний человека. В случае тирана – неразличим интервал нрава и мотива ("нрава" в смысле природы тирана). Пока он не произвел расщепления мотива, который закрывает ему в своей непосредственно психологической достоверности просвет бытия, он снова будет крутиться как белка в колесе, не извлекая смысла и никакого опыта. Только извлечение смысла и опыта останавливает бесконечную дурную прогрессию нашей натуральной природной жизни.

Тиран же — я хочу свести его проблему к проблеме естественной необходимости — не свободен. "Ты на всех сердишься, а нрава своего не замечашь..." — не вглядываешься в себя, в действительный источник вещей, которые, уже случившись, кажутся тебе заменимыми и поправимыми. А в действительности — внутренний источник в тебе: ты нрав свой должен заметить [3]. Пока неразличим интервал, пока не расщеплены мотив и нрав — человек не свободен.

То есть мы получаем странный парадокс. Обычно в истории

философии эта проблема рассматривается в сопоставлении Демокрита и Эпикура, и говорится, что Демокрит был механистический детерминист и обладал смелостью последовательно мыслить и до конца доводить все скрыто содержащиеся в атомистической гипотезе выводы. Что есть бесконечность, в которой есть сцепление атомов (в реальности), от которых идут истечения, которые мы не воспринимаем в силу малой или недостаточной размерности наших органов чувств, и наделяем собственные поступки и предметы вокруг нас самопроизвольностью.

Из последовательности мысли Демокрита вытекало якобы отрицание им свободы воли, возможности совершать свободные поступки. А Эпикур, якобы, в этом поправил Демокрита, и для доказательства используют цитату из Эпикура о том, что подобное преклонение перед естественной необходимостью — еще большее рабство и больший позор для человека, чем преклонение перед богами, перед суевериями, что естественную необходимость, если она естественна, разжалобить невозможно, а богов хотя бы можно умаслить, и тем самым обеспечить

себе хоть какую-то свободу. То есть демокритовский атомизм делал непонятым этические явления. Или, иными словами, Демокрит якобы распространял свой детерминизм и на область этических явлений.

Мысль Демокрита якобы состояла в том, что свобода предполагает до конца последовательное мышление об объективном мире в терминах естественной необходимости. Тот, кто не умеет мыслить о мире в таких терминах, тот не свободен. Тиран потому не свободен, что он не мыслит объективно. Он игрушка тех сил, которые будут действовать, пока он не взгляделся в свой нрав. А если

бы взгляделся, то стал бы свободным, в том смысле, что свободен тот, кто дает мысли породиться в рамках законорождений. У Демокрита есть устойчивая мысль о том, что существуют две разновидности мышления: есть незаконнорожденная мысль и есть законнорожденная мысль. В силу логики языка, на котором это высказано и на котором мы это воспринимаем, в силу филологического содержания фразы, мы воспринимаем это так, что законнорожденная мысль — это мысль о законах, а незаконнорожденная мысль — это мысль, которая не видит законов.

В действительности же мы получаем немножко другую картину: истинные мысли есть мысли, порожденные законом. Переведу это на язык своей интерпретации, которую я уже неоднократно предлагал: если создано произведение, производящее произведение, — логос организован! — то оно будет порождать мысли. Но вовсе не те, которые спонтанно или стихийно подсовывались бы нам некоей майей или пеленой природных явлений так, как мы их видим, когда накладываем на них человеческую размерность. Незаконнорожденная мысль — это мысль, подсунутая нам в силу того, о

чем говорит Демокрит: Что мы *знаем* о мире в целом? Все, что мы знаем, есть человек — *только человек* .

Согласитесь, то, что вкладывает Демокрит в эту мысль, есть содержание и продукты несвободного, "слишком человеческого", как сказал бы Ницше, мышления. А свободное мышление начинается после расщепления интервала, о котором я вам сейчас говорю. Так же как свобода человека в политической и социальной жизни, то есть его способность перестать быть "броуновской частицей" и игрушкой незамечаемых сил. (Между прочим,

это очень хороший образ о взвешенных частицах, которые перемещаются в беспорядочном движении, по ним мы судим об ударах атомов. Частицы движутся хаотически, беспорядочно; даже не будем считать, что они движутся самопроизвольно, просто используем этот образ для того, чтобы сказать, что атомная структура все-таки существует, поскольку наблюдение броуновского движения и было тем экспериментом, с помощью которого атомная гипотеза из ранга гипотезы и была переведена в термины картины реального, наглядного строения материи.) Так

вот, "по воле волн" плывут люди,
пока не расщепят интервал,
существующий между нравом и
мотивом. В мотиве, внутри него, со
стороны внутренней
психологической достоверности —
все закрыто. Это — майя. И в этом
смысле я хочу сказать, что у
Демокрита не существует проблемы
катастрофических этических
последствий из-за детерминизма. Он
рассматривал все это в какой-то иной
плоскости.

И, кстати, этот же мотив потом
повторяется у Декарта, который тоже
считается большим механицистом,
но он совершенно заново

разыгрывает эту историю взаимоотношений детерминизма и этики, как она была разыграна у Демокрита и в окружающей его культуре. Декарта тоже упрекают в том, что он считал, что люди как телесные существа есть автоматы, что человек есть машина и т.д. На самом же деле он полагал, что, до конца отдав механике механическое, мы высвобождаем область человеческой свободы. А все, из чего не до конца выведено механическое, — не свободно. И возможность мыслить о животных в терминах "машины" означает для нас возможность по-настоящему

понимать мысли и духовные явления там, где они действительно случаются; а если мы непоследовательны, то мы путаем все время и то, и другое. Например, говорят, что животные страдают, им больно, они грустят, любят, и мы описываем это в терминах чувств, состояний, которые сам человек испытывал бы на месте животных. Нет, говорит Декарт, все это сентиментальная болтовня. При этом он, конечно, вовсе не имел в виду, что животные не страдают, и к ним можно относиться безжалостно. Отнюдь, он имел в виду, что, если мы таким образом начинаем описывать

животное, то мы запутываем язык, в котором существуют термины: любить, быть привязанным, горевать, печалиться. Все запутывается. Есть правило: мы судить об этом — о том, что в животном — не можем. Там нет этического, в нашем понимании, мира. Чтобы мыслить о животных ясно, мы должны из механического мира животных полностью вывести любые этические термины, которые в этом случае есть фактически то, о чем я уже говорил — майя или пелена, вписываемая нами в мир. Все то же демокритовское: все, что мы знаем о мире, — только человек.

ЛЕКЦИЯ 9

В теории элементов, а потом и в теории атомов, у греков появляется умозрение, с помощью которого они стремятся снять с мира налагаемую на него человеческую размерность, в том числе культурно-знаковую, и выявить природу, в том числе и природу человека, на месте того, что мы — люди — думаем и говорим о природе. Человек есть нечто, независимое от него самого, на что он накладывает свою же собственную размерность, но что, тем не менее, есть и принадлежит к бытию независимо от человека.

Вещи, в той мере, в какой они – элементы, существуют как природа, а не как человек (в демокритовском смысле: только человек и есть то, что мы знаем о мире, а в действительности – атомы и пустота). И это относится не только к миру, но и к тому, что есть в самом человеке. Не только в предметах вокруг него, но и в человеке, условно скажем так, есть природа, имея в виду под ней нечто не антропоморфное, не антропологически понимаемое. Это звучит странно в приложении к человеку – что в человеке есть что-то, что нужно понять не

антропологически, – и противоречит
смыслу слова. Ведь человек – это
"антропос" ("антропологический" –
просто прилагательное от
"антропос"). Так что же это за бред
такой? – есть существо человека и в
то же время это нечто, что мы
должны понимать не
антропологически. Увы, таков шаг
мысли в философии. Именно для
этого "чего-то", что есть человек, но
что не есть антропологическое, и
приходится придумывать слова:
бытие, существование. В нашей
философской грамматике
появляются слова: "идея", "форма",

"форма и смысл идеи", идущие от Платона.

А мы к этому независимому в человеке приложим слова, которые у нас уже были: неделимая бесконечность, объемлющая человека. Человек видит в мире какие-то предметы, и видение этих предметов есть проявление действия этих предметов в самом же человеке. Такова идея бесконечности. Наложим сейчас на эту идею более конкретный образ, без которого, кстати, древние греки обходились в подобных случаях, поскольку они, как известно, не были христианами. Назовем эту бесконечность Богом.

Основная спекулятивная философская мысль, позднее ставшая основой и великих монотеистических религий, следующая: тот факт, что мы вообще способны думать, и тот факт, что мы видим или способны увидеть в мире и вне нас Бога, – есть проявление его действия в нас. И, собственно говоря, этой идеей мы обозначаем это действующее в нас и видимое нами вне нас или утверждаемое нами вне нас, и оно более цельное, чем мы, оно бесконечное и т.д.

Следовательно, сейчас мы называем понятия, посредством которых можно обозначить то, что я назвал

независимым, не антропологическим (хотя человек и называется "антропосом"), но как раз составляющим человека. В качестве человека в человеке оформляется нечто, что конструируется, отталкиваясь лишь от этой основы. Можно назвать ее душой, бесконечностью, бессмертной душой, как угодно. Просто нам нужен в качестве первого шага какой-то способ думать о том, что есть, и что можно назвать, как угодно, но о чем думать необходимо. И второй шаг состоит в том, что, думая об этом, мы вообще правильнее начинаем думать обо

всем, о чем можно думать, в том числе о мире, который мы хотели бы познавать (например, заниматься математикой или физикой). И еще лучше оказываются дела с пониманием в области нравственного и социального мышления, потому что в этом случае мы думаем о чем-то, сначала начав думать об этих бессмертных предметах.

И, собственно говоря, поэтому вся платоновская философия вырастает из этих слов. Платон был философом, который открыл на конкретном материале, в виде конкретного эффекта, существование

таких предметов и назвал свой эффект "идеей" или "формой", впервые введя эту абстракцию. При слове "абстракция" мы должны задуматься. Слово привычное, но в контексте рассказа о греческой философии оно должно браться нами "со щепоткой соли". Как люди XX века (а началось это все раньше, с XVII-го века) познавательное отношение человека к миру мы понимаем прежде всего в гносеологических терминах: есть субъект, значит – гносеологический, и есть объект, который в наблюдении предстает субъекту в качестве совокупности внешних, вполне

готовых предметов, существующих в каком-то целом, которое мы называем миром, и, наблюдая который, как бы отвлекаем (в этой совокупности предметов) какие-то свойства. Акт этого отвлечения называем абстракцией. Впервые теория абстракции была построена Аристотелем, и слово это появляется у Аристотеля, хотя имеет и другие смыслы. Поэтому нужна осторожность – гносеологическую компоненту слова "абстракция" нужно придержать, чтобы понять Платона.

У Платона – то, что он называет идеей или формой, и что потом

Аристотель будет называть абстракцией, – нечто не гносеологическое (я приложил слишком технический термин к философии, чтобы сделать первые шаги и установить смысл, опираясь на то, о чем мы раньше говорили), то есть не отвлечение, совершающееся в нашей голове, а нечто, обладающее чертами бытия и существования. До этого – рассказывая о порядках или таких целостностях, которые являются тем, что я называл порождающими произведениями или производящими произведениями, или артефактами – я не употреблял терминов: идея, абстракция, форма в

платоновском смысле слова — я говорил о каких-то упорядоченностях, которые своим существованием производят другие упорядоченности. Например, небо — в том смысле, в каком греки о нем рассуждали — было таким материальным носителем гармонии, наблюдение которого или отношение к которому производило в наблюдающих упорядоченность души. Это не просто абстракция — вот я отвлек в "небе", в абстракции, какую-то закономерность, как, наблюдая предмет, отвлекая в нем свойства: могу отвлечь от красного предмета свойство красного и т.п. А

возможна и более сложная абстракция, когда от предмета я могу отвлечь и извлечь из него некую регулярность. Это и будет отношением (кстати, именно в этом контексте греки и формулировали закономерности движения небесных светил, законы астрономии), имея в виду отвлечение, реально происходящее в самом бытии; здесь порядок сам работает, существует, потому что его существование, именно существование, а не гносеологическое абстрактное содержание производит порядок, который не существовал бы в душе наблюдающего без его отношения — в

данном случае – к небу. Это как бы *онтологическая* абстракция.

Более того, я уже говорил о вещах, которые называю сейчас онтологической абстракцией, что есть какие-то более осмысленные ценности, которые живут своей жизнью. Ведь первая мысль в философии состояла в том, что есть какая-то другая жизнь (не наша повседневная, где все рассеивается), и в ней воспроизводится осмысленная целостность, но это – там, то есть в каком-то другом времени, в другом пространстве, и у этой жизни есть свои законы. Это как бы своего рода организм, – не

содержание нашей абстрактной мысли, а духовный организм. Не случайно поэтому у греков, особенно у Платона (да и до Платона были непонятные рассуждения, у так называемых материалистов вроде Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Эмпедокла, Демокрита), все время, в контексте самого, казалось бы, материалистического, на наш взгляд, рассуждения фигурирует слово "душа". Причем "душа" не только в смысле ее психо-физиологической организации, а в смысле – *душа мира, душа вещей* . Совершенно непонятная вещь! Повторяю: эти словоупотребления диктовались

сознанием того, что та целостность, которую я называл первичными порядками или производящими произведениями, или артефактами, или небом и т.д., — есть свойство одушевленного организма. А что такое "одушевленность"? Прежде всего — способность рождать другое. Мертвое отличается от живого тем, что из мертвого ничего не рождается. (Живое же отличается от мертвого еще и тем, что может всегда быть другим. Мертвое уже не может быть иным, чем оно есть, а живое, по определению, есть то, что может быть другим.) И вот это сознание какой-то особой органической

цельности, способности производить что-то другое и было причиной того, что в самых, казалось бы, неподходящих случаях греки употребляли слово "душа", в том числе – в контексте объективного, научного исследования. Значит, мы договорились, что под абстракцией мы понимаем некое онтологическое что-то, а не то, что мы сегодня склонны понимать в чисто гносеологическом смысле слова.

Есть какие-то – будем их условно называть – структуры. До этого я употреблял слово "Одно", или "единое", в отличие от "многого". То единое, о котором говорил

Парменид, что одновременно множественно существует, раскинуто множественно и устойчиво воспроизводится. Внутри него, если мы к нему прикоснулись, наши состояния получают другой режим жизни: они не рассеиваются, не распадаются так, как распадались бы, если были предоставлены самим себе. Парадокс первоначальной греческой философии – идея Пифагора, которую он как бы навсегда закрепил в противоречии между конечным и бесконечным или между пределом и беспредельным. Не точка – предел наших мыслей, а сам предел – нечто множественное,

содержащее в себе что-то и воспроизводящееся устойчиво, так, что внутри этого мы можем из мгновенных сотрясений нашего сознания извлечь смысл; а если мы не внутри такой структуры, не внутри единого, то из мгновенного сотрясения не можем войти в само бытие, потому что все распадается, исчезает. Вспомним простые примеры. Мы не можем находиться в состоянии сильного волнения по чисто физическим законам самого волнения, потому что знаем, что "вечно любить невозможно" и т.д.

Вокруг этого закручивается вся проблема философии –

существование другого режима жизни, отличного от обычной жизни. Ведь жизнью мы называем нашу обычную жизнь, повседневную, и она единственная, в общем-то. Но есть и какая-то другая, у нее другой режим, и переключение в этот режим жизни позволяет хотя бы успеть извлечь смыслы. Например, извлечь смысл из раскаяния, а не вечно повторять ошибку, которая приводит к раскаянию. В структуре этой другой жизни мы можем извлечь из раскаяния смысл и как бы прервать некую цепь. А если этой структуры нет, то тиран будет снова предавать друзей и надеяться, что у

него будет другая жизнь при неизменившемся нраве. Платон говорит (эта идея – сквозная нить греческой философии) – ничего не будет, если не заглянул в свой нрав. А заглянуть в свой нрав можно только в определенной структуре, то есть внутри абстракции или – теперь я имею право употребить это слово – внутри *идеи* или *формы, эйдоса* . Вот что называется у Платона идеей. Платон открыл эффект существования каких-то структур – проблема реальности которых может обсуждаться. Что более реально? Реальны ли идеи? В каком смысле они реальны – если реальны? Более

ли они реальны, чем то, что мы видим в материальном мире в качестве реального или в качестве экземпляров идей? И что вообще значит: рассматривать вещи как экземпляры идей или как выполнение идей? Вот это и есть та совокупность вопросов, для которой, в силу платоновского изобретения понятия идеи, уже есть язык, на котором можно обсуждать все эти вещи.

Теперь вспомним, как мы уже установили, что есть такие порядки, которые сами порождают другие порядки; а породить нечто можно только реально существуя. В каком

смысле "реально существуя"? Это ведь абстракции... Например, я называл небо материальным предметом, но одновременно и – понятательной, интеллигибельной материей, то есть такой, которая своей материей дает (я уже начинаю невольно употреблять слово "идея", хотя еще не имею на это право) – идею самой себя. Это не есть предмет нашей идеи о нем – предмет сам, зрительно, материально, наглядно доступным материальным расположением самого себя показывает свою суть. А суть одновременно – абстракция, закон. И более того, этот закон еще и является

условием того, что в тех, кто соотнесен с ним (например, в людях, наблюдающих небо), – в них может рождаться упорядоченность мысли о конкретных небесных явлениях (и не только о небесных явлениях), в том числе, и упорядоченность души. Неупорядоченные кругообороты или круговращения души, как говорил Платон, могут прийти в состояние упорядоченности, в отличие от нашей повседневной жизни, которая есть сплошной периодически повторяющийся хаос и распад (все неустойчиво, особенно в душевной жизни). Но устойчивость тоже – факт, у этой устойчивости тоже есть

условие и способ ее производства. Она возникает через абстракции порядков, через структуры. Приведу математический пример (раньше философы были более образованы математически и это помогало им; математика не важна сама по себе, но она помогает находить хорошие примеры для иллюстрации философских рассуждений). Хорошим примером являются кантовские антиномии, которые изложены чисто естественнонаучно (у Канта вообще много таких примеров). У Платона есть такие примеры, у Зенона блестящий пример (мне пришлось его

рассказывать на философском языке – не на математическом) – Ахиллес, догоняющий черепаху. Конечно, в таких примерах содержатся какие-то другие проблемы, ко, тем не менее, от примера отказаться я не могу...

Существует сетка, называемая сеткой Мёбиуса, – какая-то плоскость, на которой расположены точки, и на ней выполняются законы соседства и соединения точек: можно поместить точки вне самой плоскости, на которой они расположены, и потом собирать их, объединять. И в итоге соединить все точки плоскости, но через сеточные точки. Вот такая сетка, имеющая узлы – сетка

Мёбиуса. Когда появляется особого рода упорядоченность, то совершенно иначе решаются проблемы бесконечности, проблемы ухода за бесконечный ряд и т.д.

Представьте себе, что наша реальная психическая жизнь — нечто вроде такой плоскости с бесконечным числом точек. Мы можем их упорядочить. Чем? Тем, что я называю порядками — все то же небо как астрономическое идеальное тело. Идеальный музыкальный инструмент у пифагорейцев тоже можно представить себе как сетку из узлов, в которую вбирается вся хаотическая совокупность звуков.

Эта сетка может быть перебрана и организована. Эти точки можно назвать воображаемыми, они будут иметь другой статус, чем реальные точки в плоскости.

Теперь этот пример – вместе со словом "воображаемый", которое означает, что реальность сеточных точек иная, чем реальность точек, которые организуются через сеточные точки, – наложим на так называемую проблему идей. Тогда получим утверждение о том, что жизнь в мире есть какая-то абстрактная ткань, организующая мёбиусные точки: на ней набираются точки нашей бесконечной,

беспредельной, в пифагорейском смысле слова, жизни, то есть жизни хаоса, распада.

Точки эти собираются на этой ткани, а сама ткань является тем, что можно назвать структурой. И Платон именно эти структуры назвал идеями.

Ясно, что идея не есть абстракция в нашем смысле слова: абстракция общего от индивидуальных предметов. Когда философы встречают слова "идея", "общее", "единичное" у Платона, а. потом у Аристотеля (но не дай Бог – в средневековой традиции, и не дай

Бог – в традиции Нового времени), то чаще всего они склонны обсуждать проблему реальности или нереальности универсалий. То есть говорят, что существуют абстракции общего от единичных предметов и они якобы назывались у Платона идеями, и он, будучи уже человеком не совсем каменного, а слегка послекаменного века, почти что питекантропом, по наивности обожествил свою же собственную абстракцию, реализовал ее и считал, что реально существует мир идей, а наш мир, который мы называем реальным, мир единичных предметов, есть лишь несовершенная

ть воплощений мира идей,
подражаний ему. Потом, якобы,
Аристотель доказывал, что общего не
существует отдельно от индивидов,
реально существуют только
индивиды, и тем самым опроверг
платоновскую теорию идей. Нам же
пока нужно закрепиться на одном:
понять, что идеями у Платона
называется не то, что мы называем
общим. Идея лошади – не есть общее
от лошадей, идея кровати (кстати, у
Платона в качестве примеров очень
часто фигурируют предметы
ремесла: кровать – предмет,
сделанный ремесленником) – не есть
общее от единичных кроватей.

Но пока то, что я называл идеями, структурой – только название и только обещание того, что платоновские идеи есть примерно то, о чем я рассказывал, и что отличается от того, что теперь в философии называется проблемой общего и единичного. Нам не хватает чего-то конкретного, чтобы разрешить этот вопрос. А разрешить его можно как раз на тех примерах совершенно конкретных вещей, которые приводит Платон и которые он безуспешно, очевидно, пытался окружающим людям разъяснить. Ведь можно еще кое-как (если повезет) объясниться со своей душой,

а с людьми объясниться невозможно. Потому что люди – прежде всего существа культуры: они все сразу понимают и сразу превращают мысль философа (в данном случае – Платона) в предмет культуры и осваивают ее таким образом. И все... Потом уже философ бессилен, он не может пробиться через экран, который люди культурным усвоением его идеи поставили между собой и философом. Платон сказал – и тут же нарастает на него такая короста, что Аристотелю, жившему в то же время, с разницей в несколько лет, приходится якобы разрушать теорию идей Платона, хотя в

действительности он разрушал только культурные напластования, мгновенно образовавшиеся, когда люди стали обсуждать вопросы о реальности общего еще при жизни Платона. Но я отвлекся...

Итак, будем держать в голове упорядочивающую структуру, которая сама есть существующая абстракция порядка, — не гносеологическая абстракция, а какая-то абстрактная структура или абстрактная ткань, обладающая свойством производить другие порядки, упорядочивание (в голове людей). Возьмем идею кровати. Подумаем сейчас не о названиях, не о том, как строятся

наши термины, не о единичных предметах и не об общих их обозначениях, а о том, что я говорил о распаде, рассеивании, о том, что существует такой режим сознательной жизни, который не есть природный продукт, а есть что-то, что имеет какие-то законы воспроизводства и случается в самом человеке и в последовательности жизни, то есть это опять же — упорядоченности, которые рождают другие упорядоченности. Я приводил вам примеры греческой трагедии и музыки не как предметов эстетического наслаждения, а как предметов, которые порождают

упорядоченные состояния. В этом смысле предметы искусства (так же как философская мысль) являются органами жизни, органами ее воспроизводства в той мере, в какой в человеческой жизни реализовывались бы качества, которые мы называем человеческими, в том числе качества понимания. Соединим сейчас все это, например, с идеей кровати или дома.

Дом, кровать — возьмем эти два слова вместе, они будут друг к другу привязаны. Обратите внимание на следующую вещь: почему-то все люди живут в домах — есть какое-то

выделенное место, пространство внутри которого называется "домом". Дом может быть круглым, как кибитка, а может быть – вертикальным. Я уж не говорю о том, что мы почему-то спим ночью, а не днем, как правило. Конечно – есть какой-то режим смены бодрствования и сна, и он должен выполняться в некоей форме. Например, известно, что японцы спят на циновках, – но какое-то представление о кровати все-таки выполняется. Но почему люди должны занимать горизонтальное положение? Из чего это вытекает? Почему нельзя спать стоя? Очевидно,

существует все же некий психический режим нашей жизни и он имеет какую-то форму. Почему голова во сне должна быть не ниже тела, а слегка приподнята, даже если речь идет не о классической форме европейской постели? Мы в своем понимании находимся внутри чего-то такого, что собой организует выполнение единичных актов сна на кровати или единичных актов пребывания в жилище. Вот этот горизонт предмета, который обладает определенными свойствами, содержит в себе режим множества состояний нашей психической, физиологической, умственной

жизни, и есть идея – кровати, дома. И хотя Аристотель говорил, что есть дома и нет "домности" [1], теперь мы понимаем, что домность все-таки есть. И кроватность – это не общее от единичных кроватей, конечно. А теперь наложим на это сетку Мёбиуса, состоящую из узелков, поставим точки на бесконечной плоскости, акты восприятия людьми единичной кровати, из которых рождается смысл идеи. Ясно ведь, что кровати есть выполнение идеи кроватности. Наши единичные кровати – действительно тени, но конкретные, потому что идея "кроватности" существует.

Единичную кровать можно поломать, сжечь, она может устареть, а идея не может устареть от времени, от изношенности. Например, рычаг как предмет потребления (в экономическом смысле) может изнашиваться, а рычаг — как форма или как идея — живет вечно; это совершенная идея.

Следовательно, мы говорим не об абстракциях в смысле наших отвлечений от того, что мы наблюдаем, а обсуждаем абстракции порядков, которые сами существуют в виде порядков и порождают другие порядки. Безусловно, сам дом порождает не дома, он порождает

наши состояния, но это порождающее и может быть зафиксировано, отвлечено в понятие идеи, скажем, кровати, дома, лошади и т.д. Но тогда у нас будет куча идей. А Платон очень осторожен, он элиминирует так называемую гипотезу или аргумент "третьего человека" [2], в голове которого уже есть идея в качестве абстракции "общего". В таком случае, чтобы сопоставить эту идею с миром, нужна еще идея и т.д. Это так называемый регресс в дурную бесконечность.

Платоновская же идея является интеллигибельным принципом. Это

главное в его философии, связанной с идеями, потому что помимо "идеи" кровати или дома у него есть идея *числа* ; в числах мы формулируем законы мира, что избавляет нас от дальнейшей философской интерпретации проблемы того, были ли числа "идеями" у Платона, и если были, то, каким образом они относились к самой идее числа.

Платон, в отличие от Аристотеля (не по содержанию, не по гениальности, а в духовном смысле), был очень чувствителен к тому, что, собственно, он открыл и назвал идеей. Чудовищно сложно удерживаться в идее и из нее

смотреть на предметы. Вся философия Платона – его бесконечные диалоги и сама его жизнь (Платон – одна из самых трагических фигур в истории философии) – это работа, посильная, может быть, лишь богу: смотреть в свете идеи и удерживаться в этом свете. Иногда он говорил: если я смотрю на вещи, то смотрю на них в свете идеи (в моем довольно вольном изложении Платона), я не могу привести дополнительных фактов, ничего не могу добавить, нужно "повернуть глаза души". И только повернув, можно увидеть (это уже мое ощущение его темперамента),

если повезет, а потом опять сорвешься... Значит, идея – это поворот глаз души, а без этого поворота – мы запутаемся.

Что такое число "пять", где оно? Это что – чистый предмет?! Конечно же не увидишь его, если не находишься в идее – не повернул глаза души и не понял, что это структура интеллигибельности, которая помещает тебя в состояние, в котором можно мыслить и правильно оперировать числом "пять". Лишь тогда мы оказываемся в лоне организованного мышления, внутри которого могут быть сформулированы законы

зависимости или заданности вещей. Я могу о конкретных, единичных вещах говорить что-то осмысленное, упорядоченное, приписывать им какие-то регулярности и зависимости (применять к ним язык закономерности и зависимости) в той мере, в какой я смогу рассматривать эти предметы как выполнение идей. Как экземплярные, в конкретном виде реализованные выполнения идеи. Те же предметы, которые я так рассматривать не могу — а такие предметы существуют — о них я не могу говорить ничего такого, чтобы говоримое считалось и было языком

законов и закономерностей, языком регулярностей или зависимостей.

Что же такое тогда идея – вернуться к началу фразы об интеллигибельности, понятности того, о чем мы говорим? Идея кровати есть правило понятности нашей связанной с кроватью и сном жизни. Это предельно мыслимый вид предмета. А тот единичный предмет, о котором я могу что-то высказать, – это предмет, высказанный лишь в той мере, в какой он есть или может быть представлен в качестве предельно понятого или мыслимого. Если я могу представить предмет в

качестве частного случая
максимальных понятностей, тогда об
этом предмете я могу формулировать
какие-то закономерные или
подобные акты мышления. Значит,
могу высказывать о нем что-то в
терминах логоса, то есть вступать в
область, где мои высказывания
подчиняются законам противоречия,
хотя я не могу одному и тому же
предмету в одно и то же время
приписывать взаимоисключающие
признаки. Здесь уже начинают
работать законы формального
мышления.

В этом пассаже, воспроизводящем
платоновскую мысль, кроме ее

содержания, мы имеем еще одну очень важную вещь, которую нам нужно усвоить. Я имею в виду стилистику мышления, конечно. Философ говорит: вещи — воплощение идеи. Что он сказал? Что имеется в виду? Да, Платон сказал это. Но действительно ли он сказал, что вещи — воплощение идеи? Мы ведь всегда наглядный смысл вкладываем в употребляемые нами слова: вещи рождаются от идей. Раз совершил человек такой мысленный акт, высказал такого рода суждение, значит — идеалист. А придет материалист и будет все это опровергать. Оставим сейчас в

стороне спор между школами.
Повторим наш собственный вопрос:
сказано это или не сказано? Ну,
конечно же, мы понимаем, что
никогда такая мысль —
предположить, что вещи (реальные
единичные вещи) могут родиться от
идеи или что идеи могут
воплощаться в вещь — не приходила
Платону в голову. Его мысль — то, что
о предметах наблюдаемого мира
можно что-то говорить (не что-то
вообще, а осмысленное, называемое
мною наукой) в той мере, в какой
можно представить эту вещь в
горизонте, внутри структуры ее

интеллектуальности, которая есть идея.

При этом — когда я говорю о вещах в терминах идей — идея не есть вещь. Она реальна совсем в другом смысле, чем реальные вещи: она идет через воображаемые точки, которые я выбираю. Вместо воображаемых точек представьте себе топоним — место. Я вскользь вам сказал, что Греции не существовало как географического места, потому что у греков не было национального государства. Они даже территориально не могли быть объединены, я уже не говорю о том, что они не могли объединиться

государственно. Но у них были мёбиусные узелки или точки, в которых они собирались в качестве греков, например – "Илиада". (Я уже предупреждал вас: произведение искусства, в том смысле, в каком мне иногда приходится употреблять этот термин, не есть что-то описывающее, изображающее, например, характер; роман не есть роман о чем-то. Странная метафора есть у Гюго: он говорил, что роман – это "собор", конструкция, место жизни, только оказавшись в котором мы имеем определенные мысли и состояния). И греки становились греками, входя в топос "Илиады", в

мёбиусную сетку, в ткань произведений, в данном случае — эпоса.

Теперь мы понимаем, что называет Платон идеями — топологические явления именно такого рода как, например, "Илиада". Он сумел дать этому название, вот в чем было его открытие. Почему мы должны обязательно иметь какие-то стены вокруг себя? И что это? А это — топос, на который и через который будет воспроизводиться наш, человеческий облик. Другие существа, может быть, не будут жить в домах, а мы будем жить в домах и спать на кроватях. Платон открывает

названия для этих топологических явлений (но, конечно, не в смысле математической науки, называемой топологией; хотя смыслы и переименовываются — это можно показать, но это не важно). Платон дал этому название — *идеи* — и сказал: имея идеи вещей, мы можем относительно этих вещей формулировать законы (в том числе и законы математики), рассматривая мир как воплощение максимально понятого, и, в той мере, в какой нам удастся рассмотреть это воплощение, можем об этом мире осмысленно говорить. Так что он не был "питекантропом", который вдруг взял

да и приписал реальность идеям и, более того, приписал им способность рождать вещи.

Кстати, должен сказать, что под воплощением идеи в вещи вовсе не подразумевается некий грубый наглядный акт воплощения, как нет и идеи так называемого идеального или действительного мира, лежащего за тем, который мы видим и который был бы другим, вторым миром. Что якобы за реальным миром лежит платоновский идеальный мир или мир идей. Платон никуда не помещал этот мир. Хотя его поняли именно в этом смысле и упрекнули за это, и упрек этот вошел в культурную ткань

философии настолько, что Ницше большую часть своей философии построил на пламенной борьбе с тем, что он называл "ненужным удвоением мира" (считая, что Платон ввел это удвоение), и показывал, что не нужно нам никакого удвоения мира: есть только один мир — феноменальный — двух миров нет. Но Ницше на самом деле сражался с культурной тенью Платона, а не с самим Платоном. Я все это говорю к тому, чтобы конкретизировать один эпизод в античной философии: сама мысль о существовании некоторого идеального мира, извлеченного из идеи идей, впервые появилась, как

это ни странно, на основе аристотелевского учения. У Аристотеля появляется основание для такого рода рассмотрения, потому что он нашел место для идеи. Он изгнал из мира идеи, считая, что реально существуют только индивиды, но — тем не менее — существует небо как идеальный мир, мир особых предметов, который подчиняется особым законам. Законам, которые связывают идеальные предметы (в отличие от простых предметов). Аристотель как бы локализовал платоновские идеи — не опроверг теорию идей, а наоборот — выделил ее в особое пространство,

и это имело последствия в последующей истории философии.

Оставим сейчас этот эпизод в покое и вернемся к Платону. Я сказал, что предельно понятое позволяет нам изнутри него самого – если мы сможем удержаться, повернув глаза души, – понимать предметы.

Понимать вещи, явления, в том числе явления морали, явления политики, физические явления – самые разнообразные явления. А теперь нам нужно протянуть другую нить, которая содержится в теории идей и подход к которой я оговорил в начальных словах моей беседы – о независимом человеке, о чем-то, что

мы полагаем в мире, и полагание этого в мире есть проявление "самого этого" в нас (например, бесконечность, душа и т.д.). Это и есть то, что у Платона выступает в качестве предельно или максимально понятого и что имеет другое название — *идея* . Идеи появляются там, в том пространстве, в том топосе, и сами этот топос представляют в таком пространстве, в которое мы вошли через эту лазейку. В нас есть что-то независимое, которое, проявляясь в нас, проявляется полаганием нами чего-то в мире. Например, Бога. В философии, а она идет от Парменида

и Платона, это называется
трансцендентальным сознанием, а
сам этот акт называется
трансценденцией .

Вернемся к сетке Мёбиуса. Мы
накладывали ее на обыденный
процесс жизни, на сцепление
натуральных причин и действий,
которое воспроизводит свои же
натуральные автоматические мысли
(глупость, например, в наших
головах). Вот мы что-то собираем
посредством чего-то, ухватились за
узелок Мёбиуса и, выскочив тем
самым из натурального ряда,
совершили операцию –
трансцендировали. Но это непростая

вещь... Наши с вами философы всегда исходили из этого и знали, что человеку недоступно посмотреть на себя и на мир со стороны: посмотреть на мир и еще посмотреть с какой-то точки на себя, смотрящего на мир, – невозможно. Выскочить из себя невозможно. Вспомним барона Мюнхгаузена, который тащил себя из болота. Сказка обратным образом иллюстрирует нашу невозможность выскочить из себя – для того чтобы повернуть Землю рычагом, нужна точка опоры вне Земли. Такой точки нет. Нет такой точки, с которой можно посмотреть на мир и на себя в нем. А философы говорят –

трансценденция. Это и есть та лазейка, в которой мы можем оказаться на грани себя и мира и можем, тем не менее, прорвать нашу человеческую пелену и мыслить не обыденно-человечески, а независимым образом, независимым от человеческой ограниченности. В нас действует то, что от нас не зависит, и полагание в мире чего-то нами есть, в действительности, проявление действий этого "чего-то" в нас. Трансценденция. Ухватывание себя в этом и есть трансцендентальность сознания или идея, идея идей, по Платону. Она будет в разных частях философии

Платона называться по-разному. Но чаще всего – Благом (иногда Солнцем).

Это первая абстракция, первая теория сознания, наблюдавшаяся в истории философии, представленная платоновской теорией идей. Слово "сознание", как мы его употребляем в наше время, в ней не фигурирует, как нет и "cogito ergo sum" – декартовского принципа, нет кантовского "Я мыслю", – ничего этого нет. Словесный материал совсем другой, но в действительности обсуждается философская первопроблема –

проблема сознания. Проблема
трансцендентального сознания.

Теперь нам пригодилось то, о чем я
вас предупреждал: в теории
элементов, в теории атомов важно
ухватить ход мысли, в которой смысл
разложения на элементы заключался
в том, чтобы увидеть не объекты, а
вещи природы . В том числе увидеть
в человеке не человека, а
независимое. Независимое в
человеке и его сознании — сознание
независимого, являющееся на новом
языке трансцендентальным
сознанием, а на языке Платона
являвшееся идеей идей, и есть
условие понимания мира, когда

человек способен увидеть его без ограничений, накладываемых на видение мира частным характером человеческого устройства. Однако в этом состоянии, которое не дано и не может само по себе быть гарантировано, он может пребывать, как на грани, потому что в действительности не-человеком стать невозможно. Выскочить из себя и из какой-то точки посмотреть на себя и на мир – невозможно. Но, простите, как же мы тогда можем формулировать какие-то законы в мире? Ведь по самому смыслу закона (закон универсален) – человек, говорящий на языке законов,

имплицитно предполагает, что мир таков и говорение о нем таково, что эти же законы относительно мира способно сформулировать любое существо (марсианин, например, существо с другой, отличной от человека, чувственной физической организацией восприятия).

Чудовищная попытка — я ведь не описываю ее как сделанное дело: вот взяли и вырвались... Я говорю о том, о чем идет речь, над чем билась греческая мысль. И все последующее развитие науки было биением внутри этого проблеска. А проблеск, повторяю, лежит на уровне идеи идей, а именно: есть особые

(условно назовем) символы или мнимости, полагаемые нами в мире, такие, что полагание их в мире есть их самопроявление или самодействие в нас самих. Вот как стихия, что объединяет то, что мы видим в мире и в нас самих, сама себя через нас видит. Другого основания — для того чтобы были смыслы в том, как мы познаем, как смотрим на мир, — нет, и оно изобретено очень давно. Вот в Платоне и был такой всплеск.

Платону удалось четко, ясно, в пластичных образах, в мифах, изобретаемых им, завершить эту "идею идей", или "мысль идеи идей",

одновременно наложив на нее и другие связи, пронизывающие вообще греческое мышление; все это он собрал в одном учении. Я имею в виду идею, что мир, о котором можно со смыслом говорить и в котором вообще можно осмысленно жить, — этот мир весь, целиком, здесь и сейчас. Поэтому и те образы, которые я приводил: тирана, пещеры, рассуждения о том, что на вчерашней добродетели нельзя спокойно улежаться спать и завтрашняя добродетель, завтрашние знания ничего не значат, — все выполняется здесь и сейчас. У Аристотеля это будет потом зафиксировано в других

понятиях; у него мир будет выступать как индивид, появится понятие энтелехии, актуальности, потенциальности и т.д. В спокойных словах и рассуждениях Аристотеля будет все, но будет то же самое, что впервые было высказано Платоном.

Платон был фанатиком следующей мысли: мир не удваивается, вернее, другого мира нет, и времена нельзя удваивать. Кстати, потом это повторится и у Лейбница. (Я опять привожу специальный пример, чтобы напомнить вам об осторожности в обращении с философской терминологией и философскими утверждениями.) Лейбниц скажет:

этот мир – наилучший из всех миров.
А ему будут говорить: ну как же так,
в Лиссабоне ведь землетрясение...
Что это за наилучший мир,
устроенный наилучшим образом,
наилучшим существом, называемым
Богом, – такой, в котором это
возможно – наличие бессмысленных
трагедий?! Но Лейбниц говорил
совсем другое. Мир устроен так, как
он может быть устроен, в нем
отсутствуют какие-либо ссылки на
Бога. Нечего на это ссылаться. Этот
мир – наилучший из всех возможных,
потому что нельзя удваивать
времена. Необходимо осуществить
все в точке – *hic et nunc*, которая

лежит у Платона в области, которую я назвал трансценденцией.

Единственная точка, посредством которой мы выскакиваем из мира и — мы есть в мире. Но — в том мире, о котором мы знаем, что он — единственный, наилучший из всех возможных, другого не будет, времена удваивать нельзя, завтра знать не имеет значения, вчера быть добродетельным не имеет значения... *Nunc et nunc*. Как бы вне времени мы имеем какой-то миг, но он весь мир в себе содержит.

Эта тема постоянно повторяется в истории философии. В XIX веке появятся два гениальных фанатика

этой идеи, которые на фоне благополучной профессорской философии вдруг снова издадут клич настоящей философии. Я имею в виду Кьеркегора и Ницше – оба они одинаково были патриотами мига ("мига" в платоновском смысле слова, а не в обыденном, наглядном смысле нашего языка). Ницше все это излагал в рамках основной своей идеи (не отделяя от нее идею мига) так называемого вечного возвращения тождественного. Конечно, это было почти что истерическим и болезненным изложением, – у Ницше, во всяком случае, хотя и Кьеркегор тоже был

порядочным истериком; но такая форма была вызвана болезненностью века, в котором потерялся действительный смысл философствования, а именно, философии как чего-то, что обращено к каждому в отдельности и только *здесь, сейчас*. Всегда есть только это "сейчас", в котором есть все вопросы, и все они к тебе обращены. Не вчера были обращены, не позавчера, не повторятся завтра. Это и есть ницшеанский образ вечного возвращения тождественного: сейчас жить так, чтобы это имело смысл, чтобы стоило, чтобы это повторялось,

скажем так. Этот смысл, это ощущение философского сознания были разрушены гегелевской философией. Правда, не совсем правильно понятой в немецких университетах. Как мы уже знаем, чаще всего культурная тень философа важнее самого философа, она является реальной исторической силой. И поэтому действительный смысл философии пришлось возобновлять на некотором накале страстей (в случае Кьеркегора и Ницше), производя на самом себе болезненный эксперимент. Поэтому фигура болезни и стала какой-то особой ценностью, приобрела

привилегированный смысл чего-то
духовного и возвышенного на рубеже
XIX-XX вв.

Но Платон-то был очень здоровым
человеком. (Потому и звали его
Платоном – широкоплечий был;
говорят, что иногда Платон голодал,
чтобы пребывать в легком состоянии
духа.) Но при том у него – до предела
трагическое сознание, за которым
открывается то, что немцы называют
Heiterkeit – ровное веселое состояние
духа. Платон считал, что жизнь
всегда трагична.

ЛЕКЦИЯ 10

В прошлый раз я как бы закончил рассуждения о Платоне, но он будет появляться у нас и дальше: без него как без рук в греческой философии. И поэтому я не прямо начну излагать учение Аристотеля, а попытаюсь какие-то сквозные темы выявить так, чтобы потом уже систематическая философия Аристотеля, наложившись на эти выявленные темы, приобрела бы какую-то понятность, то есть дала бы нам возможность помыслить себя силами своего ума. Не в том смысле помыслить силами ума, что мы не такие умные, как Аристотель, и перед нами какая-то формула,

написанная им, которую трудно понять лишь потому, что он был очень умным. Мы совсем не идиоты, поэтому, я надеюсь, мы все-таки сможем понять то, что может стать возможностью нашего мышления. Помыслить – вот это простое, но фундаментальное правило историко-философских текстов (к сожалению, оно редко выполняется и читателями, и комментаторами).

Для начала мне придется ввести (частично на том материале, который я уже приводил) проблему, которую условно можно назвать проблемой дискретности. Этот термин относится и к миру – скажем, в мире

можно видеть атомы, как увидели их в античности — и к мышлению, в котором тоже можно увидеть атомы, как их увидел, например, Платон. Правда, в этом случае он атомами называл... души (я предупреждал, что без Платона мне не обойтись), и контекст, в котором эта платоновская мысль вдруг проявилась (условно назовем ее атомистической, хотя, повторяю, я пока под атомизмом не имею в виду никакого специального учения об атомах), был очень странным. Платон говорит (если несколько перефразировать его мысль и лишь кусками воспроизводить цитату буквально),

что порядок в нашей сознательной жизни и вообще в том, что акты мышления могут осуществляться и затем повторяться, предполагает, что существует некоторая – конечная по числу – совокупность душ, единиц душ [1]. Ибо, если бы каждый раз при рождении каждого человека, который, родившись, вступает в поток мышления, рождалась бы новая душа, то был бы "сплошной хаос и беспорядок" (последние слова – уже буквальные цитаты из Платона) [2]. И число таких душ, говорит Платон, душ-единиц – постоянно и конечно (допустим, несколько тысяч). (Сейчас я продолжу мысль

Платона дальше, чтобы привести некую конкретную метафору, сравнение; правда, она не упростит дело, а сделает его еще больше запутанным, но у нас будет хоть какой-то привычный для человека материал.)

Платон продолжает: число очагов в полисе должно быть постоянным, — имея в виду под полисом хорошо управляемый воспроизводящийся полис, в котором были и продолжают быть законы, — в гармоническом полисе, условно скажем так. Задано число очагов — и их число не размножается. Очень своеобразная, фактически атомистическая

гипотеза, в данном случае относящаяся к сознанию и мышлению. Размышления на эту тему, конечно, ее не исчерпывают, но помогут нам потом понять некоторые отвлеченные понятия аристотелевской философии, которая внешне является полным отрицанием атомистической гипотезы и полемикой с пифагорейско-платоновской традицией. Но, тем не менее, есть некоторые вещи, которые, как нити, изнутри насквозь пронизывали греческое мышление и связывали совершенно различных авторов в некоторое единое, почти что на одном шаге выполняемое

размышление об одних и тех же проблемах. Хотя этот шаг и занял несколько столетий.

Чтобы потянуть нить, условно названную проблемой дискретности, коротко напомним вам о некотором интервале, который скрыт совмещенностью несомненной достоверности сознания самому себе и предмета в мире. Предмет и достоверность в себе сознания совмещены неразрывным образом и порождают в нашем видении мира некоторую иллюзию, которую я назвал иллюзией самопроизвольности, переносимой на предмет. Так же как, когда мы

просыпаемся, переходя от сна к бодрствованию, и наше сознание просыпания совмещено с причиной, которая вызвала пробуждение, таким образом, что расколоть это нельзя, так и вещи в мире переходят от состояния покоя к состоянию движения, то есть проявляют себя. Взяли и проявились. Такие вещи мы не можем понимать. Мы должны расщепить эту совмещенность, в том числе и совмещенность нашего сознания (в данном случае образ сна и бодрствования – всего лишь метафора), и протянуть нечто в интервал, внутри которого начинается отвлеченное мышление,

выявляющее мир, как он есть,
независимо от наложенной на него
антропологической или
антропоцентристской размерности.
Вот эта иллюзия пробуждения или
самопроизвольного перехода, внутри
которого мы фактически одушевляем
предметы мира, о которых
рассуждаем, — она и есть именно
антропоцентристская проекция или
антропоцентристское,
антропологическое наложение на
мир.

Я уже частично говорил, что теория
элементов была одним из первых
шагов в сторону снятия этого
наложения; в ней понятие элемента,

В отличие от понятия вещи,
вводилось как понятие,
фиксирующее то, что мы видим, если
убираем человеческую проекцию, в
том числе и в себе самих. Поскольку
мы на себя тоже проецируем
человеческую проекцию, как это ни
парадоксально, и не можем увидеть
себя такими, как мы есть. Это "как
мы есть" тоже отлично от того, как
мы его видим, так же, как мир — как
он есть, отличен от того, как мы его
видим, — до тех пор, пока не начали
выявлять то, как он есть на самом
деле, не связанный случайностью
человеческой проекции на него
(потому что может быть проекция

червя, марсианина и т.д.). Поэтому не случайно в демокритовском варианте атома появляется идея множества миров. Но не в том смысле, какой она получила у Джордано Бруно и в последующей философии Нового времени, в которой под их "множеством" понимается наличие за нашим миром другого мира во внешнем протяжении, за вторым миром еще какого-то — и таких миров бесконечное число. Мир, якобы, не один — не только наша Земля, вращающаяся вокруг Солнца (если мы даже поняли, что она вокруг

Солнца вращается, а не Солнце
вокруг Земли).

Это была дерзкая, великая мысль. Но
раз мы допустили существование,
скажем, десяти миров, то нет
причины (как говорили древние
греки: "почему это, а не то"), почему
их десять, а не одиннадцать. Я взял
пример из философии Нового
времени, а завершаю фразу снова
обращением к Демокриту
(знаменитый принцип "исономии").
Демокрит фактически останавливает
бесконечное перечисление – если я
пойму под бесконечностью мира
наличие миров во множественном
числе, следующих один за другим, то

Демокрит скажет: ну, почему более это, чем то, почему десять более, чем девять, одиннадцать, — имея в виду, что это перечисление нужно остановить; не в этом состоит бесконечность, и не об этом нужно думать. И оказывается, что есть уже другая мысль о бесконечности у греков — бесконечности помимо внешних отношений миров. В каждой точке может быть множество миров. Вот в этом смысле — "бесконечное множество". Не в том смысле, что мы рассуждаем о мирах как находящихся во внешних отношениях, а в смысле, что, допустим, мы видим атом и рядом с

ним другой атом и рассуждаем об одном атоме в одном месте Вселенной, потом фиксируем похожий на него атом в другом месте и т.д. Но атом, как говорит Демокрит, — и эта мысль противоречит, казалось бы, всей атомистической гипотезе, если сна понимается как чисто естественно-научная гипотеза — сам атом может быть целым миром: в нем могут быть некие деревья, животные, реки, только мы их не видим — они закрыты самим этим атомом.

Дело в том, что эта идея бесконечности (условно скажем: качественной бесконечности)

является идеей возможности принципиально разных миров, — не бесконечного множества *похожих* и *однородных* миров, которые растягивались бы во внешних отношениях пространства и времени, а принципиально других миров. А раз они — принципиально другие, то они все могут быть в одной точке. Следовательно, допустив возможность такой бесконечности, мы можем размышлять и рассуждать о том, каков мир сам по себе. Что значит качественно другой мир? — Это мир, который был бы доступен размерности другого существа. Например, между светом и звуком

нет принципиальной физической разницы в том смысле, что это волны. И можно представить (физическими законами это не исключено), что там, где одно существо, а именно — человеческое — видит свет и слышит звук, другое существо видело бы звук, где свет, и слышало бы звук, где мы слышим звук. Это был бы другой мир. Такой же пример приводят физики: можно в жидкость поместить капельку нерастворимой в этой жидкости другой жидкости, скажем, в воду-капельку краски, и привести содержимое сосуда в движение; затем начать помещать туда другие

подобные капельки, и в зависимости от того, насколько быстрым будет движение — а можно задать такое быстрое движение, что, оказавшись в некотором сцеплении, капельки нерастворимой жидкости станут для нас неразличимыми, — перед нашими глазами будет находиться в движении один большой объект. Хотя в действительности — это большое количество капелек, но мы видим "один объект, потому что такова разрешающая способность нашего зрения с его порогами. А другое существо, обладающее другими глазами, видело бы капельки там, где мы видим один тождественный себе

предмет, перемещающийся в этой жидкости в пространстве и времени. Разные миры.

Но ведь проблема мышления, как поняли ее греки, состоит в том, чтобы мыслить о мире, как он есть. То есть мыслить о нем в таких терминах, чтобы прийти к истинам, которые были бы одними и теми же для всех людей. Вот что означало, прежде всего, желание и страсть снять человеческую размерность, наложенную на мир. Повторяю, это снятие и есть разрушение иллюзии самопроизвольности как одного из первых человеческих экранов,

которые стоят между человеком и пониманием им мира.

И при этом то, что мы увидим в мире, мы увидим, конечно, глазами души, или, как говорил Платон, "повернув глаза души". Это, увиденное нами в мире, тоже видится не только рассудочно или чисто ментально, но и как явление — шестым органом чувств. Я вновь замыкаю темы: идея шестого органа, имеющегося (в отличие от людей) у богов, животных и философов, есть идея снятия размерности органов чувств, припоминание того, что любые наши органы чувств случайны по отношению к устройству мира.

Случайность, если в силу размерности моего глаза я вместо капелек краски, перемещающихся в воде, вижу один большой, сохраняющий свое тождество предмет. Но что же такое есть в этом предмете, что не зависит от того, как его увидит другое существо каким-то органом чувств (животным), отличным от человеческого? Каков все-таки мир?

Повторяю: то, что увидится "шестым" органом чувств, — это явление. У истин мира — такого, каков он есть сам по себе — должны быть и есть носители. Небо — носитель гармонии; это чувственный

предмет, одновременно
распластанный как понимание.
Звезды относительно друг друга
расположены как бы понимательно
для нас. Красота, если она по канону,
явление. Если она есть, если есть
явление, то в нас производятся и
воспроизводятся правильные мысли
или, как скажет Демокрит,
законнорожденные, – которые не
есть мысли о законе, а есть мысли,
порождаемые законом, то есть
законосообразным предметом,
формой. Если держаться внутри
формы – внутри неба – то в нас будут
проявляться законнорожденные
движения и обороты души. Они как

бы порождаются небом. Чтобы иметь в себе законнорожденные мысли, мы должны иметь такие предметы, которые в то же время суть какое-то конкретное явление. Странная фраза существует (я уже о другом говорю) у нескольких греческих философов: "истина и есть явление" или "явление и есть истина". Странно... Ведь греки как раз и вводили эти различения истинного мира и мира по явлению, вели по этому поводу полемику, и вдруг они же текстуально говорят, что истина и есть явление. Это можно понять, видимо, только в том случае (тогда все становится на место), если под

явлением имеется в виду явленность истины через особые предметы или в особых предметах. Идеальный инструмент, производящий только правильные гармонии, – вот предмет пифагорейской математики. Небо – идеальный предмет, красота – идеальный предмет в этом смысле; не предмет эстетического наслаждения, а, как скажет Платон, предмет, дающий законнопорожденные мысли и состояния.

И вот здесь возникла идея, которая и проигрывается в теме дискретности: во-первых, законнопорождающая основа представляет собой не просто

порядок, а порядок порядков, не закон, а закон законов. В случае Зенона, а потом уже атомистов, — не движение, а движение движения. Очень сложная степень абстракции. Во-вторых, закон законов, порядок порядков, движение движения, представляют собой нечто минимальное; минимальное в сторону абстрактного и минимальное в сторону конкретного. Возьмем опять небо: здесь минимально должно быть явление и минимально понятие, хотя бы немножечко... но и не меньше, меньше не может быть — должно быть что-то и от явления, от

чувственно воспринимаемого, и от
понятийного или абстрактного. Это
как бы предел мысленному
движению. Минимальна связь двух
шагов — в сторону чувственного и в
сторону абстрактного, понятийного.
Меньше не может быть. К тому же,
минимальное неделимо. Всегда, если
есть — есть полностью, а если нет —
нет совсем. Поэтому, кстати,
Демокрит и скажет ту странную
фразу, которую я приводил в другой
связи: атом может быть целым
миром. То есть целый мир может
быть атомом — неделимым дальше;
или — быть целиком, или — совсем не
быть. Неделимым — если мы его

выделили в качестве такового. Это как бы предел нашей способности различительного выделения мира. И, третье, самое главное, что, придя к этому неделимому и минимальному во времени (то есть в движении мыслей), мы к нему самому уже не применяем временных терминов, не разлагаем его во временных терминах, — мы должны его допустить, устанавливая его на определенных предметах. В каком смысле слова?

Греки очень любили приводить примеры из области ремесла (в связи с теорией Платона я говорил вам об этом), из области производства

всяких изделий. И вот в ряд, состоящий из слов "рычаг", "круг", поставим еще слово "атом", имея в виду, прежде всего, понятие некоторой идеальной формы, которая одновременно, я подчеркиваю, — предмет. Это понятие — не просто какая-то идея, сидящая в нашей голове, а еще и форма, обладающая свойством явления. Я ведь могу представить рычаг на основе описания его движения, но одновременно это будет нечто, что содержит в себе горизонт человеческих возможностей. Горизонт возможностей держится на одном

предмете — это идея в платоновском смысле слова.

ЛЕКЦИЯ 11

Аристотелю пришлось решать очень странную задачу (но он с блеском с ней справился) — окончательного оформления всего мира греческой мысли в самых интимных ее ходах и скрытых, эзотерических смыслах. Правда, для этого он основательно перетряхнул весь этот мир мыслей, придав его элементам новые связи, выдумав новые термины и понятия для обозначения основных внутренних ходов мысли. Эти новые

понятия и термины, казалось бы, отличаются от тех понятий, которыми пользовался Платон. Но, очевидно, эти внешние отличия связаны, скорее, с какой-то филологической языковой изобретательностью Аристотеля. Они не должны вводить нас в заблуждение и отвлекать от того факта, что Аристотель не изобрел греческого мышления, он лишь привел его в определенный уравновешенный порядок, более уравновешенный, чем у Платона, который, как я говорил, более тонко и основательно чувствовал внутреннюю трагическую ноту

греческого философствования. Аристотель в каком-то смысле был классическим человеком среднего — не средним человеком, а именно человеком среднего, то есть человечески возможного. Таким он был и в своей "Этике", которую можно определить как пафос исчерпания поля возможного.

Приведем в интерпретативную связь совокупность определенных аристотелевских понятий. Процесс этого приведения условно можно организовать вокруг известного нам парадокса мышления или парадокса знания в его сократовской форме: как вообще можно мыслить? Если в

мысли мы движемся к
определенному предмету, — а мы
движемся в определенном
направлении ("определенный
предмет" предполагает, что мы
движемся в направлении к этому
предмету) — если мы к нему
движемся, значит, в какой-то форме
мы его знаем, а раз знаем, то ничего
не узнаем нового — мы уже знаем.
Парадокс того, как мы мыслим и как
вообще можно мыслить. Мысль,
конечно, известный факт, но как
возможен этот факт? Аристотель
выделяется среди греческих
философов (в особенности на фоне
Платона) тем, что он, условно

скажем, теоретик движения, то есть философ, который доказал, что если мы не можем понять движения (а это — основное в природе), то мы вообще ничего не можем понять. Внешне эта разница выглядит радикально, но в действительности — она не такая большая, потому что проблема движения является основной проблемой греческой философии. Не в смысле задачи понимания его в терминах механики; перемещения, падения, скорости (это частный случай), а понимания "движения" как онтологической проблемы. В смысле того, как вообще мир воспроизводится и как он пребывает

– онтологической проблемы зазора между творением мира и продолжением мира. В этом зазоре как раз и проявляется движение, в том числе и движение мысли. Каким образом, подумав в момент А, я в момент Б могу подумать то же самое? И, более того, как другие могут когерировать со мной в этой мысли – как может быть вообще абстракция порядка? Не умозрительно-гносеологическая, когда субъект смотрит на мир, как на спектакль, разыгрывающийся перед его глазами, и отвлекает в нем какие-то свойства, признаки, процессы, а абстракция онтологическая или

онтическая, как выражаются философы. То есть конституирование "чего-то", существующего объективно упорядоченным образом. В том числе строя мысли как порядка — ходячей абстракции порядка. Порядок существует на фоне хаоса и распада, и должны существовать условия воспроизводства чего-то в виде порядка, а не в виде разрушенного — в силу повторения во времени. Время разрушает, рассеивает, в том числе рассеивает наше внимание, нашу собранность, но ведь должна иметься собранность, существование ее в

точке меня самого и бытия целиком. У бытия должны быть какие-то основания, отличные от природных. Тем более, что согласно платоновской традиции, природный мир, в котором вещи срабатывают сами по себе и которых неопределенно много, — он и есть как раз безосновный мир. К нему мы и применим то, что говорил Демокрит: почему, собственно, это, а не то; ведь это не более, чем то...

Это были формулировки, которые потом, в философии Нового времени, были восстановлены и названы иначе. Например, у Лейбница они назывались законом достаточного

основания [1]. Но почему, собственно, это, а не то? Аристотель тоже был чувствителен к этому аргументу. Скажем, возможно ли описать картину физического движения, как движение по прямой? Аристотель говорит, что это невозможно, потому что если тело движется, то мы не можем об этом мыслить, поскольку у нас никогда нет достаточного основания для ответа на вопрос, почему тело обнаруживается в этой точке, а не в другой. Если все точки однородны, то почему – именно в этой точке? [2] Это повторение демокритовского способа рассуждений. Во всех

случаях перед Аристотелем стояла та же греческая проблема: проблема конечного мышления, то есть такого мышления, которое в конечной форме, изнутри конечного может быть всем бытием, быть полностью представленным, — будучи конечным.

Теперь, затронув этот внутренний нерв (быть может, он не совсем понятен, но по ходу рассуждения я постараюсь его пояснить), мы на этот нерв будем наращивать понятия, выработанные Аристотелем. Из Гераклита и Платона мы уже знаем (из греческой идеи Логоса), что конечное, которое "здесь и сейчас", выполняет весь состав мира так, что

в каком-то смысле все уже есть. Есть какая-то завершенная полнота бытия. Эта проблема этого конечного (в той мере, в какой к ней прилагался термин "логос") состояла в том, что существуют некоторые пространства смысла-образования; есть какие-то вещи (я называл их артефактами, называл производим.произведением), которые — установившись — порождают смысл, то есть соотношение с ними человека способно породить смыслы в человеческой голове. Без соотношения же с ними для мысли нет оснований. Она будет

безосновной, будет растекаться, распадаться или будет тем, что Демокрит называл "незаконнорожденной мыслью". Основная нить — нить мыслей, рождаемых законом. Не мысли о законе, а — мысли, рождаемые законом. И в этом пространстве, если есть соотнесенность с этой основной нитью, нечто может законно порождаться.

Здесь у Аристотеля и появляется, на первый взгляд, странная идея, он занят вопросом: из какого материала составляется мышление? Он как бы хочет описать, из чего оно состоит — в той мере, в какой оно является

мышлением. Но "мышлением" не в смысле логической способности, а в смысле понятия, введенного бытийной греческой мыслью. Из чего оно состоит, и как мы можем описать состав этого мышления? Идея этого смыслового пространства понимается Аристотелем так, что речь идет не о каких-нибудь содержаниях, — что вот обязательно есть то или иное содержание. Так же как в описании физического движения по прямой: почему предмет должен остановиться в этой точке, а не в той? Если все точки одинаковы, то какой в этом смысл? Почему именно здесь? Почему это

больше, чем то? Следовательно, это вопрос об обязательности самого пространства. Раз оно есть – оно обязательно и что-то диктует – в данном случае имеется в виду пространство-смысло-образования – и в нем можно что-то составить, повторить. Но это составление, повторение будет не просто составлением и повторением определенных содержаний, а будет повторением или продлением порядка. Или, если взять в более широком смысле, повторением, продлением космоса – всего упорядоченного целого.

Таким образом, существует нечто действующее самой обязательностью пространства. Поэтому у Аристотеля появляется образ кругового движения. Он говорит примечательную фразу: "У кругового движения нет ни начала, ни конца — нет в нем самом" [3]. Представьте себе движение точки по кругу: в самом движении нет ни начала, ни конца. Оно (начало) полностью вовне самого этого движения. А круговое движение является перводвижением, то есть движущейся идеальной формой, которая позволяет нам понимать предметы в той мере, в какой мы

можем представить элементы описания предмета как совпадающие с первичными элементами, на которые делится сам круг (в данном случае круговое движение). Я хочу зацепиться за кусочек аристотелевской фразы, что у кругового движения нет ни начала, ни конца — нет в нем самом, они полностью вовне. Представить нечто так, чтобы его начало было полностью вовне, и значит реализовать обязательность пространства. Так как пространство, если вдуматься, и есть "внешние отношения". Почему круговое движение можно понимать через

круговое движение в той мере, в какой мы остальные движущиеся предметы можем представить как реализующие круговое движение? Почему можно понимать через него и другие предметы? А потому что круговое движение полностью перед нами — в нем нет ничего скрытого внутреннего — оно целиком вовне. В нем самом нет ни начала, ни конца — как некой самостоятельной инстанции внутри него. Самостоятельная инстанция кругового движения полностью представлена внешне или вовне; лишь по круговому движению мы можем прийти в следующую точку —

ив том числе, когда речь идет о движении мысли. Весь подступ Аристотеля к последующему объяснению движения в мире (физического движения, механического движения) начинается с того, что, прежде всего, он задает движение мысли. Он хочет ответить на вопрос: каким образом, начав мыслить в точке А, я потом могу оказаться в точке Б, причем так, чтобы еще можно было извлечь смысл, а не рассеяться по дороге. Уже Зенон показывал, что из частей, на которые мы можем разбить определенное содержание – из частей времени, взятого по

содержанию, не вытекает никакая другая часть. Следовательно, то, что мы окажемся впереди, например, в мысли, в истине, не вытекает из того, что мы пошли туда, куда пошли. Пошли вперед... но то, что будет впереди, не вытекает из того, что было перед этим. Весь этот ход мыслей, начавшийся очень давно, проходящий через Парменида, Зенона и Платона, Аристотель замыкает в очень забавную теорию. Может быть, в смысле хода мыслей Аристотеля, она не является исторически первой, но по характеру построения творческого источника мыслей Аристотеля, она, безусловно,

– первый элемент в тигле аристотелевского мышления. Я имею в виду так называемую теорию вечного двигателя: двигатель сам неподвижен, он все приводит в движение, сам не соприкасаясь с тем, что приводит в движение. Перводвигатель неделим, поэтому он не может соприкасаться (прикасаться можно какими-то частями), и он (перводвигатель) вечен [4]. Чтобы в этом разобраться, нам достаточно обратить внимание на то, как Аристотель поясняет характер того движения, каким вечный двигатель приводит в движение все остальное. Аристотель берет такой пример:

вечный двигатель движет так, как движет предмет любви любящего человека, – это пример душевной жизни. Можно взять и более строгий пример, но фактически будет то же самое, это только больше свяжет нас с проблемой движения мысли.

Аристотель считает, что мыслящий ум приводится в движение действием того, что им постигается, то есть предмет мысли движет, сам не находясь в движении [5]. Наглядно это легко представить.

Действительно, если наша мысль находится в движении, а ее движет предмет мысли, тот предмет, к которому мы идем, то он движет и

нас, нашу мысль, сам оставаясь неподвижным. Так же как предмет любви движет любящих – не обязательно физически движет, а в смысле когитаций (наших душевных движений) – приводит нашу душу в совокупность душевных движений. Движет этим каким-то странным отношением, которое можно описать так: движет, сам оставаясь неподвижным. Вернемся к формулировке: мыслящий ум приводится в движение действием того, что им постигается. Предмет или то, что мы должны постигнуть, – впереди нас. Но, как мы знаем, это может случиться, а может и не

случиться. Из того, что мы пошли к предмету, не вытекает, что мы к нему придем, в том числе и потому, что мы можем в любой момент умереть. Если взять образ смерти как древний символ дискретности, то это очень легко позволяет понять суть дела, с которой борется в данном случае греческий ум. Повторяю: мы двинулись к предмету... но почему и как мы к нему приходим? Теперь ясно, что ввести понятие вечного двигателя означает — ввести гарантию и основание, почему мы приходим к предмету. В каком смысле, почему? Да потому что — он нас движет. Привел нас в движение.

Так же как форма взрослого человека (а это событие в мире) – "вечный двигатель" для ребенка, который придет к этой форме. В данном случае ясно, что понятие вечного двигателя перекрещивается со смыслами других понятий, а именно, со смыслом целесообразности или телеологической формы, со смыслом понятия "цель". В этом смысле вечный двигатель движет так, как движет находящаяся вне предмета цель предмета. И перекрещивается это также с другим смыслом – он движет так, как движет завершенная актуальность. Взрослый человек есть завершенная актуальность

онтогенеза ребенка, актуальность ребенка есть взрослый.

Итак, мы установили, что понятие вечного двигателя вводится так, как вводилось бы основание для того, чтобы мы, начав движение в момент А, оказались бы в момент Б не в рассеянном виде, а со способностью извлечения смысла или со способностью иметь упорядоченный строй мыслей. Мыслящий ум приводится в движение действием того, что им постигается, — сам этот предмет остается неподвижным. Проблема сократовского парадокса состояла в том, как мы вообще имеем новые мысли, как узнаем то,

чего не знали. В нем подчеркивается, что мы идем в определенном направлении на основе знания, и значит, мы уже знали то, что хотим узнать. И стоп — тогда вся машина буксует, двигаться некуда, потому что в этот промежуток, как показал Зенон, можно поместить уже свершившуюся бесконечность. А свершившаяся или выполненная бесконечность означает, что мы уже были. Это те парадоксы бесконечности и непрерывности, о которых я говорил в связи с Сократом и Зеноном. Но Аристотель как бы говорит на это: да, все уже есть, но, милый Сократ, вы говорите, что

мышление не может прийти в движение, потому что это попытка, противоречащая самой себе, что нет оснований двигаться, а мой "вечный двигатель" и есть утверждение, что в определенном смысле есть завершенная полнота. Только в другом разрезе она выступает как жизнь и движение. Дети растут, а актуалия роста, то есть нечто приводящее в движение сам этот рост, причем — в определенном направлении, есть форма человека или взрослый человек.

Так вот, в этой связке понятий есть еще одно понятие, отягчающее всю гроздь понятий. Греки как бы

спрашивали: мы есть в этой точке, ну явно, что мы не только не все знаем, мы вообще знаем очень мало. Вот перед нами предмет А, но как мы можем высказать о нем что-нибудь, если ясно, что он состоит в тысяче связей, добрая сотня из которых весьма существенна для сущности этого предмета А. Перебрать эту связку сотен связей мы не можем, потому что на это понадобилось бы время большее, чем время человеческой жизни, время индивидуально осуществляемого акта познания. Акты познания будут разыгрываться в конечном времени жизнепознающего. И даже, если

предположить, что познание состоит из складывания знания одного познающего со знанием другого так, чтобы подобно олимпийскому факелу, оно передавалось, — это нам не поможет, потому что истину ведь нужно высказывать сейчас, ведь я что-то сейчас высказываю...

Характеристика истины или истинности применима лишь к тому, что я высказываю сейчас. Если даже предположить связь познающих и тем самым расположить знание во внешней бесконечности, мы все равно никогда ничего не сможем высказать. Нельзя бесконечность поделить на конечные единицы —

каждый акт этой единицы здесь. Если мы допустили внешнюю бесконечность знания, то делением бесконечности на конечные единицы мы получим в каждой точке нуль. Значит, нигде ничего нельзя высказывать.

И Аристотель вводит понятие, которое прерывает эту дурную бесконечность; точнее, он вводит это понятие для того, чтобы прервать дурную бесконечность утекания возможности знания, возможности того, чтобы знаемое "здесь и сейчас" могло бы иметь характеристику или свойства истины. Понятие, прерывающее эту бесконечность, —

это понятие "естественного места". Оно имеет у него разные выражения, проигрывается по-разному, в разных регистрах; высвечивается, поворачивается к нам разными сторонами, которые получают разные названия. Но само оно остается одним и тем же, играет ту же самую роль во всем устройстве экономии аристотелевского мышления. Почему движущиеся предметы (в случае описания физического движения) понятны или интеллигибельны для Аристотеля в той мере, в какой движение описывается как движение предмета к его естественному месту,

возвращение его на естественное место? Да потому что естественное место есть локальное совершенство, независимое от протяженности во внешней дурной бесконечности, от добавления знаний. Естественное место есть *энтелехия* , то есть полная явленность и полное обнаружение предметов. В случае, когда нужно охарактеризовать предмет независимо от его состава и содержательной динамики, этот предмет называется "естественным местом". Аристотель пользуется для этого примером сосуда, когда что-то заключает в себе нечто содержащееся в этом "что-то". Как сосуд заключал

бы в себе жидкость: жидкость ведь не совпадает с сосудом, и сосуд не совпадает с жидкостью [6]. В естественном месте есть то, что полностью содержит в себе предмет или топос этого предмета. Вот здесь свершилось совершенство, и не нужно добавлять А, Б и т.д. и идти в дурную бесконечность, потому что тогда мы все потеряем. Движение мы понимаем по тому, что "перводвигатель" приводит в движение. Предмет движется, приводимый в движение тем, что окажется его содержанием. Ведь мысль приводится в движение своим постигаемым предметом, тем

предметом, который окажется содержанием мысли, когда эта мысль придет в естественное место. Когда берется геометрическая, топологическая сторона, это называется естественным местом, а когда берется динамически-содержательная сторона локального совершенства, то есть законченности бытия данного предмета, то это же называется энтелехией. Нечто называется естественным местом в топологическом разрезе, и это же самое "нечто" называется энтелехией, когда берется несколько другой разрез, скажем, со стороны содержательной динамики.

Таким образом, энтелехия есть
явленность чего-то; явленность
истины. Не явленность, например,
дерева, как мы его видим нашими
глазами, а явленность *истины дерева*
. То есть сущность энтелехии
предметна и одновременно явлена,
полностью конкретна. Греки
говорили, что красота есть явление в
чистом виде, — это *истина явления* ,
то, что мы непосредственно
воспринимаем. Значит, в энтелехии
есть одновременно и проявленность,
непосредственная представленность
истины как истины (но не так, чтобы
мы для этого нуждались в
рассудочных актах, полагающих что-

то за непосредственной явленностью предмета) и истинность. Как явлено — так и истинно.

Рассмотрим эту аристотелевскую проблему с другой стороны. Сократ удивлялся, что мы идем к чему-то, и если это вообще — что-то, то это — уже есть. Вы знаете, что у Платона душа не открывает, не познает новые истины, истиной является то, что всплывает из глубин души как воспоминание, как следы былых встреч с Богом. Сократ из мальчика выуживает знание теоремы Пифагора как уже существующее в нем.

Мальчика просто нужно "встряхнуть", чтобы слой знания,

неизвестный самому мальчику,
поднялся бы и вошел в его сознание.

Аристотель, судя по всему контексту его мышления, утверждает, что порядок не может возникнуть из хаоса (мы говорили об упорядоченных мыслях, хаотической мысли не может быть). Порядок не может возникнуть из беспорядка, только — из порядка. Даже в случае описания физического движения (а физическое движение мы описываем во времени), в случае того же самого парадокса Зенона мы должны предположить, что должна быть сумма моментов, чтобы процесс вообще мог начаться; а сумма

моментов – это уже упорядоченность, выступающая как предпосылка другой упорядоченности начавшегося процесса. Следует обратить внимание на то, что когда говорится: сумма моментов, необходимых для того, чтобы процесс вообще мог начаться, – то имеется в виду процесс, который можно представить интеллигибельно. Но чтобы понять и описать интеллигибельность, должен быть предшествующий самому описываемому интеллигибельный порядок – сумма моментов. В случае апорий Зенона видно, что в

описании движения – в той мере, в какой его можно понять и сделать интеллигибельным, а есть ряд причин, которые интеллигибельности мешают, в том числе и те причины, которые содержатся и зафиксированы в самих апориях, – мы, по Аристотелю (а он действительно это понимает), допускаем уже некоторые единицы свершившегося, законченного движения, которое я назвал "движением движения" или "порядком порядка". Кстати, обратите внимание, что здесь уже есть оттенок вечного двигателя, который сам по себе неподвижен,

потому что если я говорю:
завершившееся и законченное
движение или атом движения, то я
беру как бы неподвижное движение.
Так же как, скажем, движение по
кругу – будучи движением – в
определенном смысле является
неподвижностью. Движение по кругу
никуда не идет: вечное смыкание
начала и конца, которого к тому же
еще и нет, поскольку мы знаем, что
начало – вовне, в двигателе.

И Аристотель добавляет к этому
допущение некоторого законченного,
свершившегося атома движения, как
условия понимания самого процесса
движения физических тел – чтобы

его можно было описывать
(описываемый порядок движения и
понимаемые движения мы из хаоса
получить не можем) – добавляет
очень странную фразу: минимальное
число в абсолютном смысле – это
диада (то есть двоица) [7]. Если мы
начнем описывать то движение,
относительно которого мы
договорились, что оно постижимо
как порядок (в предположении уже
свершившегося порядка), то какие бы
математические законы или
численные характеристики ни
обнаружили, минимальным будет
число "два", потому что мы уже
описываем два шага, два уровня.

Если мы описываем какой-то порядок, то нами уже должен быть предположен предшествующий порядок; только тогда можно получить второй порядок. Порядок всегда второй. Поэтому "двоица" есть минимальное число в абсолютном смысле слова. Не в смысле конечной организации самой системы счета, где, скажем, единица является мерой и способом построения числового ряда, — внутри числового ряда я не могу утверждать, что минимальное число — диада. Но как упорядоченность, берущаяся дважды, она всегда есть в реальных актах мышления. Частным примером ее

является и сама проблема времени и измерения. Аристотель говорит, что временем отмеренного движения измеряется количество и движения, и времени, то есть, хотя временем измеряется движение, но и само время тоже измеряется временем. Оттого оно и кажется движением сферы, которым измеряются прочие движения. Именно в равномерном круговом движении мы имеем единицу сечения времени. Отсюда, говорит Аристотель, — распространенная ходячая идея, что человеческие дела представляют собой крут, когда переносят ее на все ходячее, чему присущи природное

движение, возникновение и гибель.
И действительно, само время
предстает в таком случае как
некоторый круговорот.

Возьмем другой срез. Мы завоевали
идею, что порядок — только из
порядка. Существование
предполагает, что нечто может стать
интеллигибельно. И хотя это "второе
нечто" уже утверждается в мире,
описывать его в мире мы не можем,
не оказавшись в области, где
минимальна — диада или где уже есть
предшествующий порядок,
упорядоченность, но, конечно, —
особая. Она характеризуется,
например, словом

"предупорядоченность"; она особая и характеризуется словами: естественное место, энтелехия, топос, вечный двигатель — это все предупорядоченности. Но кроме этих характеристик есть еще и другая: завершенная полнота бытия или актуальность — в отличие от потенциальности. Потенциальность — это способность предметов быть теми или иными. Например, у ребенка есть естественная потенциальная способность быть взрослым. Взрослая форма данного вида, форма как таковая (все формы взрослые, нет форм не взрослых) —

это актуальность, актуалия. Что
первично? Первична актуальность.

Представить построение
аристотелевского космоса мысли мы
можем, лишь соединив мысль о
первичности актуальности с тем, что
мы говорили о порядке. Идея, что
порядок — только из порядка,
означает, что мы не можем
утверждать, что из низшего
возникает высшее, из
несовершенного со временем
получится совершенное, из низкого —
высокое; все эти посылки и тезисы
прямо противоположны
эволюционной теории. Здесь
заведомо исключено, что из

обезьяны может получиться человек. Из низкого не может образоваться высокое еще и в силу структуры формальной проблемы времени. Мы должны, фактически, по Аристотелю, представить себе дело так, что есть какая-то интеллигибельная связь и расположение явлений или предметов, которая как бы представляет собой веер, в котором все части (все предметы) даны одновременно в постижимой, а не во временной последовательности. Я могу развернуть веер во временной последовательности (разворачивать одну часть за другой), но в то же

время сам веер — как связанность — дан вертикально по отношению к горизонтальной линейной его развертке во времени; он дан вне подобной эволюции. Отсюда — вся идея иерархически (по степеням совершенства) построенного мира у Аристотеля.

Но оставим проблему времени в стороне и вернемся к сути дела (по отношению к которой проблема времени является лишь частным следствием) — к идее актуальности, оформляющей постулативное утверждение, что из низшего никогда не возникает высшее, из несовершенного никогда не

возникнет совершенное. Здесь содержится предположение (философский постулат), что в этом вертикальном разрезе (веере) все есть свершимость в завершенном виде, есть завершенная полнота бытия. Формы свершились, и они как актуалии управляют тем, что и как появляется в реальном мире, то есть – в горизонтальной развертке и последовательности – как вечный двигатель. Развитие и эволюция есть явление того, что уже есть. И только. Если чего-то нет, то этого никогда не будет. Но, тем не менее, развитие есть акт. В случае актуалии и в разрезе предупорядоченности – это

чистый акт, или Бог, а у нас в мире, где физическая жизнь совершается, где все происходит в последовательности, это будет выступать в виде энергии или деятельности. Все, что вызывается и случается в мире деятельности, все, что мы можем понять и о чем можем осмысленно говорить, все это называется завершенными и полными формами. И если мы можем предмет (животное, человеческий поступок, астрономическое явление, физическое явление) поставить в луч света завершенного бытия, то тогда

об этом можно осмысленно говорить.

В этих рассуждениях присутствует существенный оттенок именно аристотелевской мысли, который возвращает нас к парадоксу мышления. А именно – такие понятия, как энтелехия, актуальность, форма, потенциальность описывают одновременно то, что является *началами* нашего научного познания. Началами не отдельных наук (скажем, в геометрии началами являются аксиомы, в физике – постулаты), а науки как таковой. Они являются аксиомами или началами

для всей науки. Аристотель считает, что внутри отдельной науки начала могут не доказываться. Как известно, аксиомы не доказываются, они принимаются за аксиомы без доказательств — как нечто непосредственно очевидное и наглядное. Внутри конкретной науки можно не доказывать — откуда и как они берутся. Аксиомы оправдываются тем, что мы можем из них получить. Но то, что относится к *началам мышления* как такового, независимо от его деления на дисциплины (физику, этику, геометрию и т.д.), то в этом случае эти начала есть предмет

рассуждения и обоснования. Они тоже недоказуемы, но рассуждать о них (и в этом смысле обосновывать) — необходимо, и этим занимается нечто, что до Аристотеля называлось "диалектикой", и что сам он тоже называет "диалектикой". Но он теперь уже диалектикой называет дисциплину, где обсуждаются недоказуемые начала науки как таковой [8]. Может быть, эти обсуждения не приводят ни к каким результатам, говорит Аристотель, может быть, спор — а диалектика есть столкновение разных следствий, выводимых из какого-то постулативного допущения, — до

конца неразрешим, поскольку речь идет об апориях первой философии и началах всех наук, (та часть философии, которая занимается началами всех наук называется первой философией), и об этих началах могут быть противоположные и, вместе с тем, правдоподобные мнения, но какое из них предпочесть? Апеллировать снова к опыту мы не можем, потому что начала вводятся уже на определенном уровне, отличающемся от уровня, с которого можно апеллировать, ссылаясь на какие-то факты опыта и доказательства; значит возможно лишь

диалогическое обсуждение следствий, вытекающих из допущений.

Доказательства, обсуждения начал всех наук должны разбираться в каждом отдельном случае более конкретно и эмпирично, чем обсуждение начал какой-либо отдельной науки, где эти начала берутся в качестве аксиом. Нужно брать какой-то отдельный пример и на отдельном примере обсуждать следствия, вытекающие из правдоподобных начал, тех или иных, которые находятся одно с другим в диалогическом отношении. И хотя, говорит Аристотель, доказать тут

ничего нельзя, но диалектика, тем не менее, прокладывает путь к началам всех учений. В каком смысле? В том, что даже если диалогические обсуждения часто кончаются безрезультатно, только они могут возвысить нас до рода познания, которому открыты высшие истины. Это познание есть ум, умозрение или Нус, как раньше называли его, это не интеллект в смысле формально или логически устроенного мышления, а именно Ум. Мысль Аристотеля состоит в том, что он нечто относит к чему-то, что называется "умом" и что не есть логическое мышление (не в смысле противоположного

такому мышлению, а что не совпадает с тем, что мы описываем в качестве логического мышления). Это "что-то" – Ум. Только он может возникать и существовать как состояние, в которое нас ввергла диалектика. Таким образом, Аристотель возобновляет древний смысл диалектики (к сожалению, потом потерянный) – как индукции или акушерства состояний, в которых мы видим истину. Сама истина не может быть получена как конечное звено вывода или доказательств. Она лишь может быть (как еще Сократ понимал и Платон практиковал) индуцирована, но не в смысле

логической индукции типа вывода. Или, образно говоря, она может быть навеяна – так заморочить человеку голову, что он просто как бы сам "перескакивает" в истину. Так, собственно говоря, и поступал Сократ со своими собеседниками.

Высшие истины открыты уму, а не мышлению. И только ум схватывает непосредственное начало.

Мышлением схватывается все остальное: выводы, доказательства, рассуждения. А вот непосредственные начала схватываются умом. Аристотель говорит: это возможно только потому, что сам ум и есть начало

науки или единица науки. Сам ум и есть изначальная истина, ибо ум и его предмет — одно и то же.

Вернемся к двоице как минимальному (в абсолютном смысле) числу и к идее того, что порядок — только из порядка. Тот порядок, который только из порядка, и есть область ума, потому что ум, который будет на второй ступени, и есть то, что было в начале. Мы потому и понимаем на второй ступени, что ум первой ступени и есть начало нашего понимания или данного мышления и в этом же смысле — изначальная истина.

Вспомним Парменида: мысль тождественна тому, что ею узнается в качестве бытия. Теперь мы можем разрешить начальную форму парадокса датского студента, о котором я говорил раньше. В чем состояла апория: мы движемся к мысли, к истине, но, чтобы двигаться, нужно направление, а направление предполагает предзнание конечной точки, а раз так, значит, мы не можем двигаться. Здесь есть одна деталь: антиномия (или апория) получается в силу того, что термин "мышление" употребляется в двух смыслах слова, накладывающихся друг на друга. В

одном смысле термин "мышление" означает логические связи мышления (например, выводы индуктивного умозаключения), а в другом – оно же называется "мышлением" в смысле "ума", то есть способности узнавания истинных содержаний мышления, которые являются дополнительными к его описанию (не входят в это описание) как системы логических связей или знаковых структур. Но всегда есть дополнительный или сопровождающий акт. Если мы берем мышление в том смысле, что это – ум, то мы должны описывать сам ум в несколько других терминах. Ум – та

область мышления, где ум и предмет — одно и то же, то есть мышление и бытие совпадают; эта область есть реальность, объемлющая по отношению к объективной действительности (внутри нее), так как под объективной действительностью подразумевается то, что мы можем, объективировав содержание наших представлений, утверждать о предметах и утверждать, что это происходит в мире в виде объектов их связей. Вот что такое объективная действительность.

А ум мы не можем объективировать. Он доказывает в том разрезе, в

котором, для того чтобы понять нечто возникшее, мы должны предположить, что все свершилось. Парадоксально... Повторяю: мы понимаем нечто возникшее, случившееся... но, чтобы понять его в качестве возникшего и случившегося, так, чтобы о нем можно было со смыслом говорить, мы должны предположить, что в определенном разрезе – в разрезе ума или бытия тождественного мышлению, все свершилось просто потому, что это – реальность. Эта связь объемлящая. Так же как воздух объемлет нас, а не мы объемлем воздух, мы внутри него, внутри этой стихии. Куда-то можно

приходить, считает Аристотель, лишь потому, что, начав движение в точке А, можно оказаться в точке Б.

Иносказанием этой мысли является его- же собственное изложение идей вечного двигателя — ума, который — в божественных небесах, но описывается именно как ум (в онтологических терминах), а не как логическое познающее мышление. Значит, тот порядок, который есть абстракция порядка, обладает тем же свойством жизни в качестве порядка лишь в определенном, актуальном измерении, измерении завершенности и полноты бытия. И

если это есть, тогда в этом мире мы можем что-то понимать.

Казалось бы, какие-то части мира аристотелевских допущений и утверждений выпадают из нашего понимания. Например, мы в этом мире перестаем понимать утверждение эволюционной теории, что развитие идет от низшего к высшему, от несовершенного к совершенному. В той мере, в какой есть законопорождающие приставки к нам, порождающие в нас законные мысли (то, что я называл производящим произведением или артефактами), в той мере (это греческое предположение), в какой

они действительно порождают, они есть совершенные артефакты. Кто-то когда-то изобрел лук, но лук есть совершенный артефакт. Винтовка ведь не создала нового артефакта, хотя, казалось бы, она совсем другой предмет. Но посмотрите на структуру, и вы увидите, что, в смысле артефакта, все одинаково — как к концу стрелы (внутри формы) прилагается сила, так и к патрону прилагается сила. Только источник силы другой — порох, а там — натяжение тетивы. А что такое совершенный акт? — Утверждение, что мы понимаем. Ведь артефакт есть горизонт понимания и наших

возможностей, нас как имеющих дело с этими предметами. И вся проблема состоит в характере артефакта: удачен-неудачен, совершенен-несовершенен. В той мере, в какой работает и имеет большой горизонт возможностей, — он совершенен.

Теперь посмотрим на животные формы и попробуем их понять. Понимаем ли мы человека, если утверждаем, что он произошел от обезьяны? В том смысле, когда мы имеем дело с умом, мы имеем дело с неделимым, которое должно быть полностью или актуальным. Вполне возможно, что один вид

человекообразного животного превратился в другой вид. Но оказывается, что, понимая человека, мы должны принимать человека за свершившуюся и неделимую форму человека. Человек как форма (форма, на основе которой мы понимаем людей) – неделим в терминах времени: мы не можем утверждать, что человек как форма откуда-то возник.

Принцип понимания (порядок, который является условием понимания других порядков) – всегда есть, и о его генезисе мы не должны говорить. Иначе – если мы начнем говорить о генезисе того,

посредством чего мы понимаем что-то другое, мы ничего понимать не будем. Вот что значит аристотелевская вечность, законченность мира. Греки говорили (предполагали): предметы как они есть, вечно пребывают в каком-то особом мире; конкретные, главные предметы, конечно, погибают, но подобные формы этих же предметов живут вечно... Речь ведь идет о том, как организован и как составлен материал и машина мышления. Формы и есть то, что называется у Аристотеля "вечным двигателем", "бытием" (в зависимости от угла зрения и применения конкретного

хода мысли – то "вечным двигателем" называется, то "Богом", то "Умом"). И все это является бытием в себе и в действительности – *действительное бытие* .

ЛЕКЦИЯ 12

Сегодня у нас последнее занятие, на этом мы завершаем наш курс античной философии, не исчерпав ее, конечно, но – что могли, то сделали.

Занимаясь Аристотелем, мы выявили то основное, что связано с его попытками организовать весь строй

античного мышления. Но остались еще некоторые существенные и интересные моменты, о которых стоило бы порассуждать.

Совокупность понятий Аристотеля – довольно большая, потому что Аристотель, как я вам уже говорил, "философ-называтель". Тогда как, скажем, Платон, скорее, – элитарный философ. Своим текстом он пытается организовать пафос и состояние – свое и человека, к которому он обращен, пытается вовлечь его в бурный поток философствования. А Аристотель больше вглядывается в каждый шаг и называет. Поэтому именно у него

появляется учение о категориях (хотя все они фигурируют в потоке платоновского изложения);

Аристотель как бы приостанавливается на каждом шажке и идет дальше, уже оставив для предшествующего название: количество, качество, мера, возможность, необходимость. Он говорит об энтелехии, энергии, различая "эргон" (результат, продукт) и "энергию" (энергию, деятельность – в делящемся виде). Для всего у него есть названия. Аристотель – тонкий, глубокий "называтель" (лучше не употреблять слова "гениальный", поскольку оно настолько стерлось,

что уже все называется гениальным). И эта назывательная работа на целые тысячелетия определила тот словарный запас, которым мы пользуемся, часто даже не отдавая себе отчета в том, что многие из этих слов восходят к Аристотелю. Эта назывательная работа условно может быть рассмотрена как попытка Аристотеля описать нечто, что можно назвать сферой бытия – сферой не в обычном смысле плоского пространства, где что-то происходит, а в буквальном смысле слова: нечто объемлющее и объемное, где есть центр и периферия, где можно говорить о

кривых линиях и т.д. Что-то такое, где нет начала и конца, где мы проходим разные точки и потом оказываемся в начальной. Сфера бытия и мысли. Дело в том, что Аристотель, очевидно, имел дело с тайной бытия, которая затем в теологических рассуждениях, начиная с неоплатоников, и привела к выработке одного образа. Этот образ приложили к определению божества, некой таинственной силы или сущности, единой в мире и скрытой в нем, которая сама себя мыслит, — это, кстати, завершающий итог философии Аристотеля. В конце прошлой лекции я ввел

понятие ума как начала науки,
которое одновременно есть предмет;
то есть само бытие – ум, область
неделимого, где нет заблуждения, а
есть только мышление (или есть, или
нет). И вот у Аристотеля появился
образ: нечто, что *мыслит свою*
мысль , или – мышление мышления,
мысль мысли [1].

Это очень трудно ухватить, и поэтому
я добавлю еще одну ассоциацию,
чтобы легче было понять. Позже, уже
в Новое время, идея, которая
выразилась через формулу
Аристотеля "мысль мысли",
выражалась через различение *natura*
naturata (порожденная природа) и

natura naturans (порождающая природа). Обычно "мыслью" мы называем мысль об определенных предметах; мысль всегда имеет какое-то содержание. Она — о чем-то. Но есть еще мысль мысли. Не в том смысле, что вот есть мысль у меня, у вас, в науке, и есть еще в логике учение о вашей мысли, как бы изображение мысли. Нет, Аристотель явно другое имел в виду, потому что он говорит о существе, которое — вечно и бесконечно — мыслящая мысль. И действительно, он имеет в виду то, что потом пытались выразить через различение "производящей природы" и

"произведенной природы", – мысль, производящую источник мысли, мысль как источник возможных мыслей. То есть первичная мысль не есть мысль о каком-то определенном содержании, а есть мысль, создающая источник других мыслей. Как если бы – не творить что-то прямо, а творить творящее или творить творцов.

Имейте в виду: сотворенное – само случится. Нельзя прямо мыслить, творить, можно лишь мыслить так, чтобы породилась возможность мысли, которая или есть, или нет. Будет сама – обладает признаком "есть", но не является предикатом.

Ведь мышление – предикативная деятельность. Оказывается, что условием предикативной деятельности (приписывание предметам каких-то признаков) является вот это "есть" мысли. Если ее нет, то ничего нет: мы в области неделимого. И вот это "есть" мысли, которое не выводимо ни из какого содержания, а может лишь быть или не быть, и есть то, что Аристотель называет "мыслящая мысль", "нечто мыслящее мысль", и называет это "Богом" (возможны и другие названия, но их, столь же выразительных, не так уж много).

В этой завершающей спекулятивной тезе Аристотеля мы видим одновременно простую и парадоксальную вещь, вокруг которой крутился почти все время мой рассказ об античной философии: знаменитый парадокс невозможности мышления. Мы не можем, направив вперед нашу волю и сознание, родить впереди, в потоке времени, новую мысль. Не можем — потому что, как показывал еще Зенон, и Сократ думал об этом, но в других терминах, — есть так называемая невытекаемость содержания одного момента времени из содержания другого момента

времени. Для наглядности этого положения можно использовать образ смерти: символ, указующий нам, что наша мысль существует во времени и должна удерживаться во времени.

И как же мы приходим к новой мысли? Во-первых, мысль порождается не моим направленным вперед взглядом (нельзя любить желанием любить); философия фактически об этом и говорит, когда употребляет такие понятия как "бытие", "есть", "мыслящая мысль". Имеется в виду, что мы можем лишь делать так, чтобы нечто само возникло; *оно* породит мысль, или

оно полюбит, или оно взволнуется. И этот факт философия называет словом "есть". Есть – нечто, что является не предикатом, а является бытием. Вы видели, что Аристотель в этой формуле по-прежнему занимается той самой проблемой, о которой я рассказывал в связи с Сократом, – тем, что я назвал парадоксом мышления: факт невозможности мышления. Хотя, конечно, мышление случается, новые мысли бывают... Мы можем устойчиво сосредотачиваться вокруг какой-то страсти, достоинства, чести, можем быть привязанными, быть верными. Но все эти состояния

сами по себе никаким
самодвижущим механизмом природы
не обеспечены. Наоборот: как раз
именно ходом времени они все
исключены. Из того, что я сейчас
есть, не вытекает, что я был вчера,
следовательно, то, что будет завтра,
не вытекает из того, что есть сейчас.
А как же мне завтра подумать новую
мысль, откуда, каким образом она
случится? Как же так... я, вполне
возможно, начав думать сегодня,
завтра завершаю думание, выныривая
с решением задачи или с новой
мыслью? Но это — чудо. И чудо это
состоит в том, что мы прямо
создавать не можем, мы можем лишь

создавать условия-создающую-мысль; "мысль мысли".

Тем самым мы пришли к сфере бытия. Приведу неоплатоновскую формулу: "Бог описывается как сфера, центр которой – везде, а периферия – нигде" [2], – метафора, очень давно изобретенная. Если крепко держать мысль, которая выражена через эту метафору, то ее можно перевернуть и выразить по-другому: сфера, периферия которой проходит везде, а центра нет нигде. Возьмем эту метафору и соединим ее с формулой Аристотеля о мыслящей себя мысли. При этом "мысль мысли" нужно понимать в том же

смысле, в каком я раньше, говоря о Платоне, употреблял термины "порядок порядков", "закон законов". Естественно, что "закон законов" не может быть еще одним законом, это что-то другое, как и "порядок порядков" не может быть еще одним порядком среди порядков. В этом же смысле употребляется Аристотелем и словосочетание "мысль мысли": мысль, которая является источником порождения мыслей, когда источнику приписывается словечко "есть": он — есть. А теперь, взяв нашу метафору сферы и соединив ее с формулой Аристотеля, попытаемся разобраться, что хочет сказать

неоплатоновская формула. Очевидно только одно, что бытие как бы перемещается по точкам. Допустим, что вот здесь есть бытие. И, чтобы завтра или в другое какое-то время и в другом месте было что-то, там тоже должно быть бытие, должно быть вот это "есть". Возьмем вспомогательную ассоциацию. Я говорил неоднократно, что человеческие вещи или человеческие институты отличаются тем свойством, что они сами по себе не существуют – они все время, непрерывно, заново рождаются. Вчерашняя добродетель не имеет значения. *Nic et nunc* – здесь и

теперь. Но ведь "здесь и теперь" – каждый раз. Представьте себе, что "здесь и теперь" – это центр. Если можно было бы что-то сделать раз и навсегда, то мы могли бы оставить позади себя центр и предмет, порожденный в центре этого непрерывно возрождающего усилия. Выражаясь метафорически, центр мы оставили где-то там... и пошли. Но этого не может быть, все должно с усилием заново возродиться; то, что нам кажется пребыванием, есть видимость, а в действительности – все время заново. Но тогда надо сказать, что центр – везде, и все, что вовлечено в него, – это периферия: то

есть центр организует вокруг себя сферу. Следовательно, мысль может держаться и существовать, если все время возрождается усилие мыслить эту мысль. Мысль нельзя помыслить таким образом, чтобы потом можно было бы не держать ее.

И эта же идея "держания" четко видна у Декарта, она оформлена у него в виде процедуры сомнения. Даже в установленных истинах нужно сомневаться — чтобы не выпасть из мысли в воображение или в представление, то есть в наглядные ассоциации, в привычки мысли. Нужно держать мысль, чтобы она могла порождать другие мысли,

быть , в демокритовских терминах, законнорожденной или, в данном случае, законнорождающей. Итак, периферию этой сферы мы не можем провести нигде, а центр – везде, если под центром понимать точку возобновляющегося усилия, которое на себе держит пребывание предмета, в данном случае – мысли. Значит, мысль мысли или Бог – это сфера, центр которой везде, а периферия нигде. Это как бы смещающийся центр, который в то же время неподвижен. Бытие – везде. Странная какая-то вещь... И поэтому возникает идея вечного движения. У Аристотеля, как вы уже знаете,

идеальное движение или первичное, истинное движение есть движение по кругу, то есть нечто, что как бы в то же время и не движение.

Сфера, центр которой — везде, а окружность — нигде. Это, конечно, метафора. А спекулятивная мысль, философская теза Аристотеля — "мысль мысли". Отсюда понятно, почему Аристотель может сказать, что актуальное реальнее потенциального. Ведь в переводе на наш язык потенциальное означает: что-то, чего нет — предмета — как целого. Скажем, ребенок — еще не взрослое существо; для Аристотеля взрослый реальнее — как форма —

ребенка. Поэтому он может сказать далее, что теплота есть способность согреваемого. Странная очень формула... он ведь не говорит, что есть особая субстанция "теплород", которая свойственна теплым телам; он говорит, что теплота — способность согреваемого. Теперь поставьте "согреваемое тело" на периферию, и вы поймете, что его свойства есть то, что — в центре. Но центр — не на периферии, а то, что уже есть. И определить качества вещей, явлений, тел можно только через центральные точки, которые есть. Они как бы центр, который влечет к себе другие точки.

Это бытие, или "есть", – над ним и ломал себе голову Аристотель, а затем над результатами ломания своей головы заставил ломать голову все последующие поколения философов, физиков, ученых. Я частично уже говорил об этом: есть нечто, что самым фактом "есть" производит что-то. Не нашей мыслью, не рассуждением, не будучи звеном в цепи какого-то вывода, а вот – *есть* ; так же как в центре: там что-то есть, потому что есть центр. И мы понимаем, что центр – это вездесущность бытия. Но вездесущность бытия – и здесь та трудность, о которой я говорил, – она

есть лик или индивид,
индивидуальность, далее
неустраняемая и никуда не сводимая.

Беря и осмысливая эту сферу,
которая есть просто оформление,
метафора для продумывания
основного, пронизывающего всю
греческую философию парадокса
невозможности мышления или
парадокса факта мышления,
Аристотель видит в этом то, что он
называет индивидами, качествами
или действиями. Несомненно, мы
ничего не можем произвести —
действенность производит. Очень
простая вещь: мы не можем подумать
новую мысль, она может подуматься

только действительностью вот этого сместившегося. Вот его бытие и есть индивидуальное, действительность или качество. Поэтому через все размышления Аристотеля проходят энергетические термины. Позже, у Гумбольдта, в лингвистике появляются различия, плодотворно примененные к анализу языка, в том смысле, что мы язык обычно рассматриваем как совокупность существующих слов, форм и т.д., а это ошибка. Гумбольдт, используя мысленные ресурсы терминов и отвлечений, выработанных Аристотелем, считал, что язык есть не только "эргон" (то есть продукты),

а еще и "энергея" – деятельность, то есть всегда живая, делящаяся деятельность. Не набор слов и прочих элементов, а продолжающаяся деятельность. А продолжающаяся деятельность содержит в себе возможность порождения все новых и новых смыслов. Следовательно, эта деятельность мыслится как порождающая основа: не мы выдумываем слова, а деятельность их порождает; не наша деятельность с языком, а язык как деятельность. В некоторых современных лингвистических теориях используется термин "деятельность",

но он употребляется в его наглядном
операциональном смысле: под
деятельностью чаще всего имеют в
виду деятельность кого-то
(например, человека), и это берется в
качестве понятия, которое
используется для теоретических
построений. Но это радикально
противоречит как смыслу этого слова
у Аристотеля, так и сути дела. Речь
идет не о деятельности человека, а о
чем-то, что есть (мы можем только
так это называть), что является
деятельностью, или бытием. Нечто
само порождает — не мы. И бытие —
не просто готовые продукты бытия;
оно длится за каждым продуктом и

является тем, что Аристотель называет "деятельностью". И мы должны уметь понимать в мире не только предметы, порожденные в нем, — мир ведь состоит не только из предметов, порожденных в нем; все, что мы видим в мире, является порожденным продуктом или "эргоном". Но мир — не только это, мир еще и деятельность.

По Аристотелю, если есть деятельность, то мир всегда состоит как бы из совокупности невидимых точек, называемых, условно, субстанциональными точками, точками действительностей или качеств. В тех частях своего учения,

где он употребляет термин "качество" в связи и в окружении терминов "субстанция", "энергия", "энтелехия" и т.д., Аристотель качеством называет не просто некие атрибуты предметов, которые фактически являются просто качественными состояниями нашего восприятия этих предметов. Под качеством он имеет в виду действенность, которая является конечным пунктом движения объяснения: здесь мы останавливаемся и далее не идем — подействовало; это и есть действенное проявление какой-то интенсивности и напряжения. А

бытие, как мы уже знаем,
предполагает интенсивность, потому
что длятся и сами по себе
существуют только мертвые вещи, а
все сделанное никогда не сделано
навсегда – всегда непрерывно
рождается. Именно непрерывное
рождение, на волне усилия которого
существует вещь, предполагает – раз
уж я употребляю слово "усилие" –
интенсивность. А интенсивность –
качество, действенность, – она
должка быть. Быть или не быть – это
предел, который дальше уже не
делится, он – конечный пункт в
нашем движении объяснения. Мир (в
этом смысле) у Аристотеля состоит

из совокупности таких вот субстанциональных точек или качеств, или действительностей. Потом уже, в средние века, а, может быть, и во времена Аристотеля, этот спекулятивный ход мысли превратился в наглядно понятую, а потом отвергнутую, хотя и долго господствовавшую теорию — что есть качества вещей: теплота — это качество тел быть теплыми, снотворное — это вещество, которому присуща снотворная сила и т.д. Так был понят Аристотель.

А у него, как мы видим, несколько иная мысль. Качества есть точки, а не просто нечто существующее в

отдельных вещах и являющееся их качествами. Так что понимание вещей, рассуждение о них зависит от ссылки, апелляции к действительностям, которые являются конечным или окончательным условием вообще какого-либо появления, рождения, существования. Понятие действительности (или качества, или деятельности) у Аристотеля-называетеля появляется как продукт движения его мысли в осмыслении центра, который — везде, и периферия сферы которого — нигде. То есть он продумывал основной парадокс, ощущаемый греками, —

парадокс вот этого подвешенного движения мысли, — а оно подвешено, потому что впереди из содержания мысли ничего не вытекает.

Подвешенность — и, тем не менее, мысль случается, бывает (так же как мы не всегда рассеиваемся, иногда и сосредоточены), и чтобы это было — там, впереди есть центр, который, как известно, — везде. Обдумывая все это, Аристотель одну сторону этой сферы называет "формой", а другую сторону, еще один шаг своего обдумывания, оставил нам в названии "действенность", "качество". В этом контексте появляются его термины и понятия.

Они все могут быть взяты и рассмотрены в контексте единого движения мысли Аристотеля: в обдумывании основного и решающего парадокса античного мышления.

Аристотелевские "качества", будучи интенсивностями или действительностями, соединены странным способом — логичным для Аристотеля и для самой сути проблемы — с идеей формы. Вообще в античном мышлении среди многих его дилемм была еще одна. Из демокритовского атомизма вытекала попытка (хотя замысел самого атомизма был несколько иной)

объяснить разные явления мира из сочетания частей, из которых составлено явление или тело. Взаимодействие элементов, на которые раскладывается тело или явление, объясняет видимые нам явления. Скажем, античная медицина во многом была основана на таком подходе к физиологическим проявлениям человеческого организма: механизм раскладывался на отдельные элементы или части, а само явление объяснялось некоторым взаимодействием между частями. Аристотель же сформулировал другую сторону дилеммы. Он обратил внимание на

следующее: есть вещи, которые не могут быть объяснены никаким взаимодействием частей и элементов, которые предполагаются существующими; они (части) вступают в какие-то связи, соединяются, распадаются, и вот этим описанием распада и соединений (в разных комбинациях) можно объяснить наблюдаемое явление. Но каким же образом, спрашивает Аристотель, у человека, у которого, например, нет руки (она отрублена), рождаются дети с двумя руками? Как это раскладывать на части? Очень просто: есть еще феномен упорядоченности или

организации, которую он называет формой. Организации, которая сама не может быть взята в качестве реально существующей части или элемента.

Основная мысль Аристотеля во всех его рассуждениях об этих понятиях состоит в том, что то, что мы называем бытием и к чему термин "бытие" прилагается, — это нечто — *индивидуальное* , далее неразложимый лик. И "сущностью" Аристотель называет прежде всего то, что относится к бытию и что является чем-то "самим по себе". Скажем, вы рождены своими родителями. Но вы — это вы, и далее

это несводимо ни к чему, в том числе и к вашим родителям. Вы существуете как индивид.

Прорабатывая эту мысль, Аристотель говорит, что сущность или индивид есть нечто, о чем нечто другое сказывается, а само оно не сказывается ни о чем или не является предикатом ничего другого.

Сущность — это то, о чем мы вырабатываем какие-то предикаты, а сама она не является предикатом ничего другого. Она существует через самое себя и пониматься должна только через саму себя. Так же как словечко *есть* : то, что *есть* — есть через само себя, и оно же — конечный

пункт нашего понимания. В нашем понимании мы должны приходить к тому, что — ни о чем другом не сказывается, а само о себе сказывается. И, сказавшись само, оно — индивидуально. И оно же — действенность. Но мы можем об этой действенности говорить, только имея в виду энергетическую сторону дела (интенсивность), а можем говорить, имея в виду и материально неопределимую или неуловимую организацию, порядок. Как бы мы ни раскладывали человеческое тело на части и ни объясняли какие-то качества, свойства взаимодействием частей, все равно есть что-то

неразложимое на взаимодействие частей, и это нечто называется формой. Ребенок вырастает, "руководимый" формой взрослого: это *она* как бы вытягивает из ребенка то, чем он станет. Так же, как центр, который везде и впереди. Если впереди его нет, то все распадается и ничего не будет. Действует он самим фактом "есть". Но этот факт может быть взят только со стороны действительности, со стороны формальной способности, несводимой к взаимодействию частей, на которые можно разложить явление или предмет, и тем самым — характеризуемой однократностью.

Следовательно, Аристотель как бы формулирует следующий принцип познания нами мира: мы можем познавать мир, явления и предметы в нем, если сможем разложить эти предметы на такие конечные элементы, которые "сами через себя". То есть в своем разложении вещей мы вроде бы должны доходить до каких-то элементов или частиц, которые были бы столь же материальны, как и сами предметы, и в то же время невидимы, как атомы, и потом, из их взаимодействия складывать явление и тем самым объяснять его. Но конечными элементами для

Аристотеля являются сущности — то, о чем сказывается; а само око не сказывается ни о чем, оно — само по себе. Короче говоря, он вводит процедуру, которая позже в науке и в философии стала называться редуктивной процедурой. Она состоит сначала в разложении на простые элементы (простым является то, что дальше не разлагается), а потом — в объяснении самих предметов или явлений, состоящих из композиции простых элементов, до которых — как до конечных — мы дошли в нашем разложении. Тогда эти элементы или сущности (в терминологии

Аристотеля) являются абсолютными или универсальными.

Аристотель предлагает очень странный ход рассуждений, который до сих пор остался загадочным для науки. Чтобы сделать шаг дальше, я завершу ход мысли: абсолютным является нечто, что понимается не из отношения к чему-нибудь другому, а из самого себя. Предельным образом чего-то, понимаемого из самого себя, является индивидуальность или индивид. Но индивид — это неразложимый далее лик: он есть весь или его нет. И это самое непонятное и неуловимое.

Наука пошла как раз по пути выявления и оставления как необъяснимого таких простых элементов или сущностей, которые элиминируют то, что Аристотель называл действительностями, качествами или индивидами. Это процедура разложения на части (причем не-мыслимые, не обязательно реальные части), в частности, у Декарта была представлена в виде выделения таких простых качеств, которые являются одновременно и первичными. В отличие от вторичных — которые нам только представляются, кажутся в силу того, что мы, скажем, ощущаем

сладкое, горькое (это все вторичные качества), первичные качества – это форма, движение, протяженность. И вот, сводя к этим элементам и потом из них объясняя составные явления, наука вообще запретила разговор о силах, о действительностях, которые сами по себе были бы присущи вещам и имели бы какое-то имманентное значение и содержание. Движение, форма – *всепроникающие* и в этом смысле – *универсальные*. И они могут быть соединены, как соединялись у атомистов на символе атома, который есть представитель качеств, пронизывающих все параметры. Но

тем самым снимается и остается неразрешимой как раз проблема индивидуальности.

В мире новой и новейшей философии и науки (начиная с XVII-го века) кет качеств и индивидуальностей в аристотелевом смысле. Наука строится как бы ценой дереализации реальности. Как ни парадоксально, — и эту мысль очень трудно ухватить — наука вообще не учит и не рассказывает ни о чем существующем. Как вы видите, у Аристотеля была совсем другая позиция: у него мышление могло быть только о существующем. А современная наука учит и

рассказывает о возможностях. (Не в аристотелевском смысле; возможности для Аристотеля менее реальны, чем актуалии. То, что для Аристотеля было наименее реально, стало единственной реальностью для науки.) В каком смысле наука не рассказывает ни о чем существующем, хотя средствами языка она строит формулы о чем-то существующем? Например, описывая столкновение тел, она объясняет эффект удара (столкновения), раскладывая это на частицы, называемые атомами (им, кстати, и приписывается неизменность); то есть вычисление формулы скорости,

удаление друг от друга
столкнувшихся предметов,
направление их движения до и после
столкновения описывается только с
учетом и на основе свойств самих
атомов, из которых состоят тела.
Такова рисуемая наукой картина. И,
вдумываясь в нее, можно понять так:
хорошо, вы говорите, что тела
состоят из неизменных атомов и,
таким образом, их взаимодействием
объясняете эффект удара тел... Но
этого не может быть, потому что
неизменные атомы не могут
соприкасаться — по определению.
Ведь соприкасаться может нечто
состоящее из частей; а раз есть

соприкосновение, то есть и изменение, и значит, нет простых и неизменных атомов.

И вот понадобился такой ученый, как Гюйгенс, который, поясняя то, о чем рассказывает наука, сказал примерно следующее: соприкасаются и ударяются не атомы, но тела, а соприкосновением атомов объясняется соприкосновение тел. То есть если мы ввели какие-то способы объяснения посредством наглядного представления об атомах — ввели их на основе определенных правил введения понятий, ввели для объяснения наглядно видимых столкновений тел, то мы не можем

от этих атомов ожидать наглядных свойств сталкивающихся тел. Ведь посредством введения атомов мы объясняем некое пространство, в котором есть возможности столкновения тел, — вводим рациональный закон организации этого пространства. А столкнутся-то на самом деле при этом тела, столкнутся своими частями, и в этих частях будут иметь место изменения состояний и т.д. То, что мы воспринимаем, и что фиксируется нашими чувствами, — это и есть то, что существует. Тогда как наука в теории соударения тел не об этом рассказывала; она вообще не

рассказывала о существующем.
Чтобы понять реальность, нужно ее
сначала дереализовать и потом
твердо помнить, что введенные
понятия формулируют рациональные
законы относительно именно
возможностей (или потенций) этой
дереализованной реальности и что
нельзя от них требовать той
наглядности, с какой мы
воспринимаем существующее.
Атомная теория вовсе не утверждает,
что соприкасаются и соударяются
атомы. Соприкасаться будут тела, а
атомы находятся в том
дереализованном пространстве, где
возможности соударяющихся тел

описываются таким образом, что для них можно получить какую-то формулу (рассчитать скорость, изменение состояния, энергию и т.д.).

И конечно, по сравнению с таким описанием язык Аристотеля обладает плотностью реальности, плотностью существования и, одновременно, научной непонятностью этой плотности. Как быть с такими "индивидами"? Очень интересные рассуждения в этой связи приводил в свое время Шрёдингер (один из основателей квантовой механики). Он, кстати, в этой связи ссылался на греческую

философию, приводя в качестве примера и опоры для своего рассуждения отрывок из Демокрита, в котором происходит воображаемый диалог между Разумом и Чувствами [**3**]. Разум говорит Чувствам: сладкое – по примышлению, горькое – по примышлению, красное – по примышлению, а в действительности – существуют только атомы и пустота. На что Чувства отвечают Разуму: зря ты так заносишься; ведь к тому, к чему ты пришел, ты пришел на основе заимствования у нас – у Чувств, у Восприятия. И Шрёдингер далее комментирует: дело в том, что – в той картине, которую описывает

Разум – и делает он это, отправляясь от данных, получаемых через Чувства – в этой картине для того, что показывают чувства, места не будет. Вот примерно то, что называется дереализацией реальности.

Скажем, мы строим теорию света, отталкиваясь от какой-то совокупности фактов или явлений восприятия света. Но то, что мы рассказываем о световых волнах на языке науки, ни в одном пункте не содержит наших световых ощущений, – назовем их условно "качествами". То, о чем будет научно рассказано и к чему мы шли, анализируя, фактически, совокупность световых

ощущений, – структура световых волн – световых ощущений ни в одном пункте не содержит; как бы мы ее ни растягивали, мы нигде не придем к ощущению. Более того, окажется, что, при иначе организованной чувственности (не меняя физической картины) – то, что одни существа воспринимают как свет, другие будут воспринимать как звук. Следовательно, описываемая картина научна в той мере, в какой она ни в одном своем пункте не содержит этих качеств. Но, простите, мы уже шли к ней все-таки на основе так называемых наблюдений, экспериментов, в которых

фигурируют все наши чувственные состояния., куда же они исчезли!?

Да, но пришли мы к картине, от которой вернуться назад — к этим чувственным состояниям — мы не можем. И, более того, эта картина остается научной, рациональной по одной простой причине:

формулируемые физические законы должны быть универсальными, они не должны зависеть от той случайности, что их наблюдает именно человеческое существо, а не какое-нибудь другое, скажем, марсианин. Например, законы Максвелла сформулированы так, что допускают волны любых частот. А

допущение волн любых частот — это наша мысль о них, состоящая в том, что мы знаем, что есть волны не только тех частот, которые доступны разрешающей способности нашего аппарата восприятия. Следовательно, сама теория частот света сформулирована независимо от нашей способности восприятия.

Но эти интенсивности и качества ведь существуют! И более того, по теории Аристотеля, оказывается, что они-то и являются самым существенным строительным кирпичиком мира. Например, если мы движемся во времени вперед к какой-то мысли, то в силу

дискретности времени мысль может появиться только в том случае, если нечто породит ее самим фактом своей действительности, то есть присутствием, фактом "есть". А "есть" – это всегда интенсивность, качество. Как это объяснить? Как построить научную теорию для таких вещей? Аристотель предлагал философский язык в качестве модели для научного объяснения. Не сработало предложение – но проблема-то осталась. И в итоге мир, на который мы смотрим, состоит из таких явлений и заполнен такими явлениями, что в нем нет места для других явлений, посредством

которых мы узнали о первых. То есть в физической картине мира нет места для сознательных явлений, которые в то же время являются условием того, что мы вообще что-либо о физическом мире можем узнать или получить о нем какую-то новую мысль. И происходит это в силу закона, над которым бились греки. А именно: в силу закона невозможности мышления. Ведь у греков мысль — возьмите вместо слова "мысль" физическую мысль, рисующую картину мира в современном научном мышлении, — может произойти как мысль лишь в том случае, если есть действительность

или бытие. Если есть бытие, тогда есть и мысль. Потому что из содержания мысли "здесь и сейчас" не вытекает содержание мысли там, завтра, в следующее мгновение. Каким же образом оказывается, что я, начав мыслить, все-таки оказываюсь потом с мыслью в руках? Я же могу умереть... Чем держится эта нерассеянность?

Аристотель как бы утверждает, что даже мысль мыслью породить нельзя. *Все рождается только бытием*. Это парадоксальная вещь, но одновременно — реальный вывод всей античной философии, если организовать ее вокруг

продумывания того парадокса, о котором я вам говорил.

Подчеркиваю: ведь мы все же считаем, что мысли рождают мысли, как ментальные бессловесные существа. А если подумать, то окажется, что, вот просто голой мыслью — мысль породить нельзя.

Поэтому во всякой грамотной философии учение, понятие и категории о бытии занимают самое решающее место, в том числе, в силу интуиции или ощущения — что только в нашем изложении, в логических учениях мы можем показать силлогизм — только в нем одна мысль вытекает из другой.

Мысль – что это такое? Мысль – это мысль. Мысль – это не вещь, голая мысль – нечто бесплотное. Так вот, даже мысль не порождается голой мыслью, хотя, казалось бы, сам Бог велел мысли порождаться мыслью. Нет, тут еще должна быть, как выражается Аристотель, – *мысль мыслей* , должен быть *порядок порядков*, *закон законов* , или, как мы говорили в контексте атомизма, *движение движения* . И мысль мыслей, порядок порядков, закон законов намертво замкнуты античной мыслью на бытие. В аристотелевском варианте они замкнуты и на действенность или

интенсивность, и на качества, и на индивидуальность.

Есть какие-то черты в современной науке, которые могут быть интерпретированы, условно, конечно, как своего рода ход назад, как частичное возвращение, по каким-то пунктам, к Аристотелю. Скажем, некоторые проблемы и парадоксы в квантовой механике и в теории относительности похожи на те проблемы качеств, интенсивностей, действенностей, индивидуальностей и т.д., решением которых занимался Аристотель. Но насколько глубоко это сходство, сейчас очень трудно судить, а более

подробный рассказ об этом потребовал бы от меня гораздо большего времени. Поэтому я не буду в это вдаваться, а просто замечу, что постановка вопросов, идущих от древней проблемы индивидуальностей, намечается и существует.

Будучи "назывателем" и многое назвав, — Аристотель, впившись своим детальным и, в то же время, глубоким взглядом в движение мысли вокруг предмета (он вовсе не был простым описателем и классификатором, хотя и не был таким трагическим мыслителем, как Платон), фиксировал и называл все

коленца и шаги этой мысли.

Наработав кучу понятий, Аристотель обеспечил свихивание мозгов последующим поколениям.

Есть какая-то судьба у философии, так же как она есть и у вещей. Я имею в виду, что на философию тоже распространяются законы, которые сама же философия формулирует, в том числе закон, который я условно называл "законом усилия", то есть законом непрерывного рождения заново. А он в человеческой жизни всегда нарушается. Мысль о законах появляется у человека только потому, что есть беззаконие, то есть возможность отклоняться от законов.

Но когда она есть — тогда существа, отклоняющиеся от законов или имеющие такую возможность, начинают думать о законах. Я говорил вам, что непорядок, хаос — норма, сама собою устанавливающаяся, а порядок, истина — это ненормальное состояние. В философской мысли тоже есть определенного рода порядок, и чтобы мысль сохранилась — нужно чудо. В том числе и мысль Аристотеля, чтобы она сохранялась, нужно было ее непрерывное рождение. А люди вокруг не непрерывно ее рождают, — ведь для этого работать надо; а люди ленивы,

это нормальное состояние человеческого существа. Однако все, что существует как порядок или истина, может существовать, только непрерывно рождаясь, и только так может удерживаться. Как говорил Декарт, истинна только сильная мысль.

Кстати, эту же мысль потом повторил еще один непонятый философ. Я говорил, что всякая философия, раз вспыхнув в виде истины, сразу погребается под слоем глупостей. Вот это ощущение интенсивной стороны истины на своем языке высказывал Ницше. Эта идея внесена даже в название его

основного, так и незаконченного произведения, переведенного на русский язык странным образом – "Воля к власти". И мы опять сидим в компоте, в жидкости которого плавают огрызки яблочной кожуры. Что такое "Wille zur Macht" – "Воля к власти"? Обычно понимают – хочу властвовать. Но это не имеет ничего общего с тем, что сказано в этой философии. Во-первых, неточен перевод (это не упрек переводчику); в немецком тексте стоит Macht (во французском варианте "puissance"), слово, которое имеет оттенок значения и силы, и власти, но для власти существует отдельное слово.

Следовательно, перевод должен быть таким: "Воля к силе" – к сильному состоянию. Только в сильном состоянии рождается достоинство, честь, мысль, истина. Когда мы не в сильном состоянии, мы мыслим плохо, более того – поступаем плохо. Ведь греки не случайно говорили, что раб – это человек, который не решился умереть. Сильный – это держание состояния. Я приведу вам простой пример греческого мышления, которое в действительности, хоть и греческое, является каждодневным, – если бывает. По нашему российскому опыту вы знаете, наверное, чем

отличались некоторые политические заключенные от уголовников, которые якобы их преследовали, грабили, убивали. Я бы сказал так (такой опыт можно было получить в послевоенные годы на улицах Тбилиси, которые были весьма буйными в те времена) – выигрывает и не будет обижен человек, который готов в любой момент все поставить на карту, целиком – самого себя, то есть жизнь. По-философски это можно выразить так: все сейчас и здесь, мир не удваивается и время не удваивается. А на быденном языке это выглядит так: интеллигент говорит себе: ну, дал мне пощечину и

отнял у меня; но я ведь знаю английский язык, это – ценность, я должен сохранить себя. Что значит ругань уголовника по сравнению с ценностями, которые я в себе ношу? Их нужно сохранить на завтра. Но "завтра" не будет! И если ты живешь с сознанием, что его нет, что все "сейчас", – тогда сохраняешь себя. Вот что такое "воля к силе". А если этого нет, то и жить не стоит. Ницше на этом и строил философию: в этом состоянии все и рождается. А понята она как? – Воля к власти: какая-то порода сильных существ. А такой не может быть. Ницше имел в виду: что-то в мире есть – истина, красота,

порядок — если всегда есть воля к силе: удержание и сохранение сильного состояния.

На этом ницшеанском аккорде мы и завершим наши беседы... Я надеюсь, что что-то полезное вы извлечете из того, о чем мы говорили, — когда у вас будут происходить реальные встречи с философскими книгами или со своими проблемами, достойными философского размышления о них. И если вы ухватили и стиль, и манеру философского рассуждения, или своего рода философского вывиха, — если вы, в свою очередь, немного "вывихнулись", то я буду считать свою задачу выполненной.

Дополнение

ФРАГМЕНТЫ ЛЕКЦИЙ ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ, прочитанных в 1979 году

ЛЕКЦИЯ 1

...я не воспринимаю звук в той мере, в какой он выступает для меня в качестве знака чего-нибудь другого. Такими знаками могут быть и описания. В данном случае под описанием подразумевается нечто такое, через что я вижу что-то другое, то есть я вижу не само описание, а

вижу то, что описывается этим описанием. Я вижу не сам знак, а то, что этим знаком обозначается. Возьмем два однородных случая. Мимо меня идет человек и поет. Я говорю (услышав песню) – это поет прохожий. И таким образом вижу прохожего через пение. Или еще – через звуки я представляю человека, играющего на рояле. Музыка же или звук музыки, или музыка как звук начинается с того момента, когда я слышу звук сам по себе, в качестве говорящего что-то, а не обозначающего нечто другое. То есть, когда звук служит не средством узнавания чего-то другого или

видения этого другого, а когда он воспринимается и представлен сам по себе. В этом случае, как мы его назовем?

— Стихией.

— Совершенно верно, стихией.

И мы теперь понимаем, что это совершенно особый поворот нашего зрения. Кстати, чтобы окончательно запутать вам мозги, я могу назвать то, что я только что назвал стихией, и на другом — современном — языке; могу назвать это феноменом или интенциональным объектом. — Тяжелый предмет упал, да?

Интенциональный объект.

Современной философии пришлось вырабатывать специальные термины. Этот термин принадлежит уже философии XX века, так называемой феноменологии, которая рассуждает о тех же вещах, о которых говорили греки. Интенциональным объектом называется такой объект, который не обозначает своим говорением или присутствием ничего другого, кроме самого себя. Теперь вы понимаете, что только после того, как мы начинаем воспринимать звук как интенциональный объект, начинается музыка. И только после этого

возможны все проблемы музыки как интонации, как формы и т.д.

Следовательно, что такое в данном случае музыка? Звук как объект. И в то же время – стихия, элемент. Это и есть предельная особенность целого мира, называемого нами музыкой. Его стихия. Элемент. Когда мы воспринимаем звук, мы находимся в элементе музыки. Пометьте себе для дальнейшей ассоциации с проблемой атомизма, что такой вот элемент, он минимален; то есть когда я слушаю звук сам по себе, – это минимальный шаг, меньше которого быть не может, минимальный шаг к тому, чтобы я оказался в музыке, а не в узнавании.

Идет человек и поет песню, — и я представляю: идет человек. Значит, не слышу я песню. То есть, слышу, конечно, в смысле физиологического акта. Звуки песни ведь одни и те же. Но, в одном случае, я в стихии песни, а в другом — не в стихии. Звуки, повторяю, одни и те же. Но в одном случае я слышу песню, а в другом случае я вижу идущего, узнаю и вижу идущего и что-то поющего человека. Поскольку мир для человека уже весь расписан каким-то образом. На нем лежит пласт культурно-языковых систем. Мы живем в мире, в котором все названо и расписано. Это мир узнаваний. Через знаки мы видим

смыслы, видим предметы. И более того, они еще сращены с нашими чувственными, психическими состояниями.

Итак, я хочу сказать, что стихия или элементы есть феноменальная материя. Вот, скажем, звук есть материальное явление. Оно такое же, как и в том случае, когда по звуку я узнаю поднимающийся лифт. Но когда мы в стихии музыки — это особая материя. Материя, ко особая. Назовем ее феноменальной. Выбор слова не случаен. Он означает, что стихии — это материальные образования, начинающиеся там, где мы рассматриваем или видим то, что

видится соответствующим органом чувств само по себе. Что значит, в данном случае, само по себе? Нечто, что говорит и не говорит о чем-либо находящемся в самом себе и не указывает на что-то, лежащее вне самого себя. Например, звук пианино, который мы слышим, указывает, предполагает играющего человека. Значит, в этом случае, если я так звук воспринимаю, он не есть феноменальная материя. И греки сделали такой же странный вывод. Кстати, очевидно, сделали его не только древние греки. Параллельно с ними сделали и индусы, не случайно у них есть священный звук "ом". Вот

я что-то слышу в стихии этого звука и слышу, конечно, другой мир, в отличие от того, который я узнаю, когда звуки являются знаками.

Таким образом, мы опять вернулись к внутреннему измерению, в котором или через которое в мире за объектами открывается реальное, но невидимое, реальный, но невидимый мир. И одновременно он материален, потому что дан в чувственном восприятии. Я уже сказал: феноменальная, но материя. Ведь когда мы воспринимаем звуки как звуки музыки, то есть звуки как стихию, как элемент, то устанавливаем отношение, тоже

данное нам чувственно. Но данное в каком чувстве? Конечно же, в чувстве слуха. Но явно не в том, который мы называем просто слухом, так как услышать играющего человека, узнать невидимого человека, играющего на пианино, — это тоже слух. И услышать играемое — тоже слух, но другой. И вот этот другой слух может быть комбинирован с первым на уровне феноменальной материи, на уровне данной нам чувственности, где и прорастает форма. *Внутренняя* форма, которая появляется только на уровне феноменальной материи — вместе с ней. И наоборот, феноменальная

материя будет только формой. Тогда осмысленно, например, в случае музыки говорить о логарифмических соотношениях тонов и т.д. И вообще можно говорить о музыкальных соотношениях. Соотношение есть форма. И закон, который я вам приводил, закон звучащей струны или колеблющейся струны: два к одному, три к двум или к трем — тоже есть форма. Форма как отчетливая организация, через которую становится зримым и выразимым некоторый невидимый мир. Греки нашли для этого очень своеобразный образ, совершенно непонятный и кажущийся просто метафорой, а в

действительности являющийся просто лаконичным выражением всего хода теоретической мысли — так, как она выполнялась впервые. Образ звучания или музыки небесных сфер. Этот образ станет понятным, если мы четко, не уклоняясь перед своим сознанием, будем держать вот это понимание стихий, которое мы считываем у греков — стихий в их отношении к форме.

Тут, в связи с музыкой, можно задать себе вопрос, после ответа на который можно будет сделать еще один следующий шаг, который и завершит наше рассуждение. Когда

мы слушаем симфонию, сонату, то звук чего мы слышим? Звук инструментов, — так ведь. А, может быть, мы слышим звуки соотношений? Ведь соотношения звучат, хотя, конечно, звучат и инструменты. Все играет на инструментах. Но слышим-то мы, если мы слышим музыку, когда мы в феноменальной материи музыки, то есть в феноменальной материи звука. Мы слышим звук соотношений в том особом смысле, в котором и употребляем слово "слышать" и пр. И не слышим при этом звуки инструментов, хотя, несомненно, физиологически их слышим.

Например дирижер, наверное, не слышит в том смысле, в каком мы слышим. Он слышит, когда узнает по звуку инструменты (если он на среднем уровне техники), и не способен, сквозь технику, слышать еще что-то. Слышит: вот там скрипка сфальшивила, а здесь не в том темпе пошла. А когда мы слушаем музыку, а не дирижированием занимаемся, то в совершенно определенном* доказуемом и четком смысле слова слышим звуки соотношений. Или звук самой музыки, а не звук инструментов. Теперь поставьте рядом с этими соотношениями, скажем, соотношения, существующие

между вращающимися планетами. Разумеется, греки вовсе не считали, что звучание небесных сфер – это звуки, издаваемые планетами, которые, вращаясь, скрипят и скрежещут на своих осях и т.д. Не это имелось в виду. Более того, пифагорейцы даже говорили о звучании чисел.

Теперь сделаем еще один шаг, о котором я вас предупреждал. А именно, когда мы имеем дело с картиной складывания мышления, то имеем дело и со складыванием чувств. Не тех чувств, которые нам даны природой через органы чувств, а тех, которые существуют,

возникают для того, чтобы вообще было возможно мышление. Условно назовем их теоретическими или теоретизированными чувствами. Чувства-теоретики. Вот таким чувством-теоретиком, являющимся продуктом науки и мышления, а не предпосылкой для науки и мышления, и является то чувство, которым мы "слышим" звучание небесных сфер. Как, например, мы видим не предметы, освещаемые светом, а видим свет и на основе его можем понимать устанавливаемое соотношение. Не устанавливать, а понимать устанавливаемые соотношения между предметами,

которые описываются в численных парадоксах.

Иными словами, я хочу сказать — и на этом закончить сегодня разговор — о том, о чем говорит вот такая де-антропоцентрированная попытка мыслить: эта попытка разрешается не на способностях нашего психофизического аппарата, которые обычно замыкают наше мышление на наглядности, а на теоретизированных органах чувства или на стихиях. Следовательно, в первой форме теоретического мышления стихии или элементы выступают, скажем, в виде того, что можно назвать телом понимания или

понимательной материей. Материей, которую я перед этим называл феноменальной, а теперь называю понимательной материей. Люди, как правило, понимают в обычных возможностях своего психического аппарата, и это как раз приводит к неприродности видения, к его антропоморфности. Парадоксально, но это так. А вот на тех чувствах, которые возникают уже в лоне "самого по себе", то есть в том же пространстве, где вырабатывается мышление, там мы имеем дело уже с телами понимания, на которых разрешаются наши мысленные ходы, например, о числах; числа — это уже

абстрактные объекты, на которых разрешаются эти тела понимания, они и являются фундаментом или основой де-антропоцентриции мира.

А теперь соотнесите все с тем, о чем потом философы станут говорить на языке, в котором фигурирует слово "бытие". Вот тут и начинается очень странный разговор об этом бытии. Но странный он только тогда, когда все то, что я говорил перед этим, говоря о бодрствовании, мышлении, вертикали и т.д., — весь этот фон или опущен или считается само собой разумеющимся. Но нам, конечно, не нужно каждый раз, называя или приводя в действие философские

понятия, заново устанавливать все его живые ниточки, устанавливать весь этот фон. Они предполагаются уже известными, само собой разумеющимися. Почему? Да потому что, в противном случае, уже имея изобретенный язык, мы начнем снова проходить всю дорогу изобретения слов этого языка. Язык сам сокращает, экономит наши усилия. Избегая многих объяснений, мы можем разговаривать на этом языке с теми, кто владеет этим языком.

Философия – это язык, и на этом языке она говорится; сейчас вы сразу поймете, что говорится. Вот я восстановил подтекст, а теперь на

философском языке, который не тащит за собой подтекст, а является языком понятий, я говорю, что бытие есть то, что охватывает все, для чего нет ничего другого. Оно неподвижно, вечно, неизменно и представляет собой нечто, как выражался Парменид, вроде сферы или шара [1]. Оно кругло. А теперь выбросим из головы, что бытие – это физическое бытие. Парменид говорил, что за вещами, которые мы видим, есть некое действительное бытие; оно круглое, неподвижное – вечная сфера [2]. Но мы, конечно, невольно вкладываем в эти слова буквальный смысл. Понимаем их как слова,

говорящие не то чтобы уж совсем только о физических вещах, но и о чем-то особом тоже, и все-таки — в основном как о физических вещах. Но тогда что такое, например, неподвижное? Что — это физическое бытие — вечное и неподвижное? Ясно, что не об этом идет речь. Бытие есть бытие существующего. Не сами вещи, а бытие вещей. Я говорил о бодрствовании, пребывании целиком, раз и навсегда, которое, например, может быть славой обозначенным. Что это? Я могу сказать, это — сфера, замкнутая полностью на себя, в ней ничего другого, кроме себя, нет. Ну, а что

еще есть в том, что описывалось мною на языке различий, помимо тех условий, в силу которых вообще что-то есть. Об этих условиях мы должны, конечно, говорить на другом языке, чем тот язык, на котором говорим о том, что порождено этими условиями. Порождены вещи, законы, они описываются на нормальном языке. А вот, когда я хочу говорить о том, что их порождает, то это уже должен быть язык бытия. Или язык, на котором я начинаю говорить о бытии. Следовательно, слово "бытие" сокращает, включает в себе все те словесно-мыслительные ходы,

которые мне пришлось проделывать, и на этом экономном языке пытаться понять. Вернее, так – посредством слова "бытие" мы пытаемся понять то, что есть нечто, что – одно, нечто, что предполагает мастерство и тем самым включает в себя мышление. Нечто, что не есть никакая отдельная вещь, а все вещи – они есть. Но раз так – значит помимо них нет ничего другого, никаких других? Уже по самому ходу мышления я должен был бы так сказать. Ведь если я сказал, что есть что-то, что не есть никакая отдельная вещь, а все они вместе, и потом назвал это бытием, то, следовательно, должен сразу сказать:

бытие есть нечто такое, вне чего нет ничего другого. Так ведь?

Поэтому, когда вы берете тексты Парменида, то в них не случайно написано: вечно, неподвижно, ни в какой момент нет ничего другого, кроме этого [3]. То есть, фактически, в бытии нет ни прошлого, ни будущего. Если бы что-то становилось, то этого уже не было бы, а было бы что-то другое. А другое мы исключили. Я сказал, что бытие — это некое одно, которое не есть никакой отдельный предмет, а есть все они. А сказав так, начав так говорить и назвав это бытием, я должен тогда о бытии говорить то,

что и Парменид. Вне бытия нет ничего другого, оно замкнутое, одно. И появляется еще дополнительный термин, а именно: есть одно и есть многое. И философ спрашивает: почему? Появляются специальные понятия определенного и неопределенного, конечного и бесконечного. Это и есть бытие как сфера, оно бесконечно и неподвижно. Потому что оно — окружность, движение точки, которое и создает круг, но, поскольку точка все время возвращается через самое себя, окружность неподвижна. Я, допустим, рукой, нарисовал круг, а вы ведь видите не движение моей

руки, а точку, образовавшую круг. Она бесконечна, кругла и неподвижна. Значит, существует, все-таки, эта круглая бесконечность, отличная от бесконечности многого или бесконечности рассеяния или распада, то есть бесконечной смены конкретных вещей, которые греки считали неопределенностью, или неопределенной бесконечностью, в отличие от бесконечности и замкнутости бытия. Потому что под бытием они имели в виду некое вертикальное пребывание в противовес горизонтальному рассеянию.

Но при этом греки понимали следующую вещь, которую прежде всех высказал Гераклит – а именно, что отношение человека ко всему этому совершенно особое. Почему? Потому что у человека вообще нет проблемы выбора. Поскольку выбор уже сделан. Он с самого начала в качестве человеческого существа сформирован в бытии, и поэтому не может потом снова включиться в бытие, отделить себя от него, еще раз включиться в него. Это и означает, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды. Эта мысль Гераклита означает не просто банальность...

ЛЕКЦИЯ 4

Продолжим нашу тему. Мы говорили о вещах, которые будут нужны для дальнейшего движения, а именно — мы увидели (если смогли, конечно, увидеть, что в силу определенного устройства механизма нашего познания, мы из ограниченного числа вещей, которые нам доступны, можем выводить те, через которые можем раскрывать другие вещи, уходящие от них весьма далеко и скрывающиеся за ними. (Я просто напоминаю вам тему, которую ввел — тему *близкого* .) Сократ (как и другие философы) показал, что если

правильно выбрать ограниченное число доступных человеку сознательных явлений, или явлений, доступных его сознанию, и знать, как их продумать и раскрутить в мысли до конца, то мы сможем выйти к таким глубинам, к которым другие стараются выйти через наблюдения звезд, Солнца и т.п., то есть вещей очень далеких от нас. Зачем же идти так далеко, как бы говорил Сократ, — познай самого себя. То есть углубись в близкое, в то, к чему ты сам принадлежишь, и в то, что ты можешь выявить, вглядываясь в собственное положение. Более того, с другой стороны, мы убедились, что

ВОТ ЭТО ВГЛЯДЫВАНИЕ В СВОЕ
СОБСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПОДЛЕЖИТ
ЗАКОНУ НЕЗНАНИЯ: *я знаю, что я
ничего не знаю* . Эта формула, как я
пытался вам пояснить, а сейчас
выражу ее несколько другими
словами, говорит нам, что мир есть
нечто такое, что имеет место быть
сейчас. Обратите внимание на это
словечко – "сейчас" – и вдумайтесь в
свои собственные привычки или в то,
что мы обычно делаем, не
задумываясь над этим. Мы ведь все
время предполагаем, что наши
действия, наши решения, наш выбор,
например, той или иной мысли, того
или иного представления, мнения

(что вот это так, а это не так, вот мы решаем что-то думать, как-то действовать) зависят от знания того, как устроен мир. Мы считаем, что должны какими-то актами мысли, какими-то решениями зайти в устройство этого мира, посмотреть, каково оно, это устройство, то есть узнать что-то о нем, и в зависимости от этого уже что-то в нашей жизни и в нашем мышлении предпринять, решить или выбрать. Но обратите внимание, что само это захождение в мир для того, чтобы о нем что-то узнать и на этом основании что-то предпринимать, совершается во времени. И мы полагаем, что всегда

есть нечто такое, что я сейчас не знаю, но, в силу того, что движусь к знанию, будто бы узнаю завтра, послезавтра или через год... но надо ведь — сейчас. Мир ведь не останавливается и не ждет, пока мы совершим движение знания и потом, совершив это движение, предпримем что-то: что-то подумаем, решим, что-то выберем или каким-то образом поступим. Если бы наше теперешнее состояние зависело от того, что совершится через год, то мы вообще ничего не могли бы знать, и вообще никак не могли бы поступать. Мы были бы постоянно в подвешенном времени движения к будущему

узнаванию того, что происходит в мире и никогда вообще не могли бы поступать. То есть, в каждый момент времени всегда было бы в мире что-то, чего, как нам бы казалось, мы не знаем, но узнаем, если будем двигаться. Но поступать-то нужно сейчас. Выбирать между мыслями нужно тоже сейчас. И вот в этом утверждении — я *знаю* , что я ничего не знаю (я подчеркиваю глагол "знаю"), в этом утверждении содержится один решительный шаг, который говорит следующее: если как следует посмотреть на мир и знать, на что посмотреть, то весь этот мир, о котором предполагалось,

что я должен иметь время для того, чтобы двигаться в его познании, он весь – *сейчас* . Следовательно, поступать нужно сейчас не только для того, чтобы можно было поступать сейчас, а я должен как бы предположить, что в общем-то, весь мир тоже – сейчас. Но как мне об этом "сейчас" узнать сейчас? Вот тут и появляется очень важное для философии представление, вокруг которого потом все закрутилось и которое мне придется освещать с разных сторон, а именно – представление о форме, которая как бы и есть представленность мира, но мира в целом, а не представленность

его сейчас через какие-то содержания, которых, как вы понимаете, бесчисленное множество. Ведь как раз обзор содержаний и требует движения во времени, требует подвешивания нашего действия, требует ожидания – в этом случае мы должны идти во времени, и, может быть, через сто лет наконец-то узнаем что-то такое, что, оказывается, имело отношение к сегодняшнему моменту и было для нас важно.

Я повторяю, что "сейчас" – это не содержания, не совокупность содержаний, которая неисчислима, а нечто, отличающееся от них и

поэтому чисто терминологически называемое формой. Именно она есть представленность мира. Когда мы, как бы и не зная ничего о мире, можем, тем не менее, знать. Знать формально. Я напомним вам, почему греки применяли понятие пропорции или гармонии, а пока расшифрую это на уровне обыденного языка. Вот представьте себе, что мир есть нечто, в чем показывает себя гармония. Что значит — показывает? А это значит, что в нашем близком к нам знакомом есть какое-то отношение к неизвестному, которое видно в самом этом знакомом. Скажем, пропорция такая: F так относится к X , как A

относится к Z . X и Y мы знаем, а каким образом незнание мы проглядываем через знание? Через отношение, через пропорцию. Так вот, это отношение или пропорция, или гармония и было первым представлением о порядке, об упорядоченности мира. Но я хочу при этом сказать, что пропорция и есть одновременно представление о формальном. Пропорция сопоставляет предметы, по содержанию никак не сопоставимые, а сопоставимые лишь в силу отношения, существующего между предметами или между свойствами этих предметов. Скажем, А так

относится к X , как Z относится к B . Это чисто формальное отношение. Но пока оставим это в стороне, вернемся к Сократу и к тому, каким образом, собственно, выступает форма и в чем здесь дело?

Обычно считается, что Сократ открыл понятия, если вообще слово "открытие" можно применить к такой акции. Открыл понятия и определение понятий. Что это значит? И почему я связываю это с формой? С формой, как с чем-то таким, для чего у нас должен быть орган чувств. Вдумайтесь в то, что я сейчас сказал: форма как нечто такое, для чего у нас должен быть

орган чувств. Это высказывание – в действительности противоречивое или парадоксальное. Потому что если мы задумаемся, то увидим, что те органы чувств, которые у нас имеются, – если продумать до конца, как устроены наши органы восприятия – они все никакого отношения к форме не имеют. То есть форма не есть нечто, что мы можем непосредственно воспринять, а это означает следующее: если мы хотим в мире увидеть что-то, что не поддается видению посредством органов чувств, то мы можем это увидеть только через видение формой. Повторяю, если мы хотим

увидеть в мире что-то такое, что не поддается непосредственному видению органов чувств, то это нечто можно увидеть через форму или ритм. Иначе говоря, невидимая чувствам реальность показывает себя через формы и ритмы. Но само видение форм и ритмов должно быть как-то организовано. Оно тоже может быть своего рода, уже в кавычках, "органом чувств". Поэтому греки и говорили о некотором особом дополнительном чувстве, дополнительном к уже имеющимся у человека органам чувств. Но пока оставим это тоже в стороне, отметив

только некий новый оттенок смысла рассуждений.

Значит, с одной стороны, я сказал, что форма есть нечто такое, о чем предполагается, что именно через нее мир говорит о себе в целостном или в полном своем присутствии. То есть присутствие мира в целом, о котором нужно было бы знать, дает о себе знать и дает себя почувствовать через форму. А с другой стороны, восприятие формы есть восприятие чего-то такого, что органами чувств не может быть воспринято и им недоступно.

Я все это помечаю для того, чтобы поместить в правильный контекст факт открытия Сократом понятий. Почему этот факт нужно поместить в какой-то более сложный, чем сам факт, контекст? Хотя бы затем, чтобы блокировать наши обыденные представления, непосредственные ассоциации и нашу догадливость. Мы всегда спешим, и нам кажется, что вот — мы что-то скажем или нам что-то скажут — и мы все поймем. Я заговорил о понятиях, и вам кажется, что вы поняли, что это такое. А что такое понятие? Понятие — это общее от индивидов. Например, есть понятие стола, которое указывает на

признак, свойственный всем столам. Или понятие стула, понятие человека и т.д. То есть, под понятием подразумеваются так называемые общие понятия, которые содержат в себе указание или выделение, абстракцию некоторого признака, свойственного наблюдаемым эмпирическим предметам. Или еще их называют родовыми понятиями, отличая тем самым от видов конкретных предметов. Но когда говорится о понятии в смысле того, что открытие этого понятия имело какие-то последствия, то имеется в виду нечто совсем другое. И это "нечто" очень отчетливо и интересно

проступает в диалогах Сократа.

Вы, очевидно, знаете или слышали, что Сократ, следуя своему правилу, беседовал о 1федметах, которые близки каждому и о которых часто говорили на рынке в античном городе. Например, о мужестве – что это такое? О военном искусстве или о еще какой-нибудь добродетели. Спорили – что такое красота? И он тоже задавал такие вопросы, направленные на то, чтобы выявить, о чем в действительности говорит человек, имея в виду, что может быть, есть все же, разница между тем, что говорится и тем, что действительно высказано. Ведь я

могу говорить одно, а подразумевать совсем другое. Или говорить другое, а в действительности не знать, что же я говорю. И Сократ пытался показать, что человек говорящий, например, о мужестве, часто сам не знает, что и о чем он говорит. Если отвлечься от конкретного содержания предметов и фактов, с которыми имел дело Сократ, то мы должны настроиться на то, чтобы выявить какой-то общий характер, общий стиль его рассуждений. К чему чаще всего он подводит и о чем эти рассуждения. Ну, разумеется, и это совершенно явно просматривается в текстах, каждый раз они говорят о том, что

есть нечто такое, например, в морали, в нашем моральном поведении, что нельзя основать на видимой нами – сейчас я употребляю специальное слово – эмпирии. На эмпирическом материале.

Допустим, Сократ спрашивает: как же все-таки понимать, что такое мужественный человек? Учитывая, что наш язык предметен, и употребляемые слова всегда идентифицированы с наблюдаемыми предметами. Или знаками, которые называют иногда понятиями, и эти понятия или знаки каким-то еще дополнительным образом связываются нами с предметами.

Например, каков смысл знака "трубка"? Знаком трубки является понятие трубки, термин, обозначающий трубку в той мере, в какой у нас есть дополнительная операция (она не лежит внутри самого знака), посредством которой мы соотносим его с потенциально видимым предметом. То есть, мы его или видим, или имеем некий опыт чужого видения, через который потенциально видим. Знаки привязаны к предметам, предметы привязаны к знакам. И такой предмет, как мужество, тоже привязан как знак, к тому, что можно видеть и чувствовать, поскольку

наши чувства предполагают такие же чувства в других людях. Так с чем же в таком случае связан знак мужества? С состоянием человека, которое наблюдается эмпирически и является конкретным психическим или психологическим, если угодно, состоянием. Быть мужественным — значит что-то испытывать, и, наоборот, не имея мужества, — не испытывать этого, а испытывать что-то противоположное. И собеседники, естественно, отвечая на вопрос Сократа, говорили, что мужество — это когда испытываешь радость при виде бегущего противника. То есть оно состоит, если выразиться

несколько иначе, в том, чтобы хотеть это увидеть. Хотеть обратить противника в бегство. На что Сократ отвечал: хорошо, а что же вы понимаете тогда под трусостью? Ведь, посмотрите, вы сказали, что храбрость – это радость при виде бегущего врага, а фактически получается, что храбрый человек труслив. Вы же не будете отрицать, что трусливый человек еще больше радуется, когда враг бежит? Следовательно, вы высказали фразу, говорит Сократ, которая сама себя уничтожает, ее существование невозможно в языке.

Можно привести и любой другой пример, более или менее остроумный. Чаще всего в платоновских описаниях сократовских бесед примеры остроумные, но не все, конечно, так что можно приводить и другие примеры. Важен их общий характер. Смысл же его рассуждения в данном случае в том, что он пытается сказать, что рассуждать вообще бесполезно. В каком смысле? Сократ вовсе не хочет высказать что-то определенное: что вот это, мол, мужество, а это в действительности что-то другое, и я просто показываю противоречие в твоих

высказываниях. Нет, он как бы хочет сказать, что если доказать и то, и другое, что если под содержанием какого-то представления или какой-то добродетели — в данном случае мужества — имеются в виду наши отношения, которые наглядны, как бы указуемы пальцем, то аргумент уйдет в бесконечность. Можно с одинаковым усилием доказывать и то, и другое. Или ничего не доказывать, потому что все это будет противоречиво. То есть будет само себя исключать по законам того, о чем я упомянул и к чему еще вернусь — по законам Логоса. Раз мы разговариваем, то самым актом или

фактом разговора мы находимся в Логосе, и там будет уже что-то действовать независимо от наших намерений и воли. Повторяю, на эмпирическом аргументе, на попытке основать нечто человеческое, например, – мужество, опираясь на радость от бегства врага или на соответствующее ему, симметричное какое-то неудовольствия, основать ничего нельзя.

Значит, с одной стороны, Сократ своей аргументацией показывает, что этическую норму (в данном случае мужество может выступать как этическая норма или воинская

добродетель, доблесть) нельзя основать на том, что мы испытываем или не испытываем – в этом случае приходится бесконечно доказывать самое разное и то, и другое. А с другой стороны, само это рассуждение Сократа должно нас настраивать на восприятие, я подчеркиваю, восприятие чего-то иного, что не является чувственным или эмпирическим основанием морали или добродетели, как – человеческих качеств. Сократ говорит, что эти качества – другого характера, и мы должны их воспринимать иначе. Как они должны восприниматься? Что здесь

имеется в виду? Вот тут и появляется тема формы как чего-то такого, что реально существует, хотя невидимо нашими органами чувств и что отлично от материала человеческих состояний, не совпадает с ними, но представляет собой какой-то невидимый порядок, являясь одновременно предметом понятийных определений. Вот где появляются впервые понятия. И мы можем понять характер этих понятий, если твердо усвоим вторую особенность диалогов Сократа, которая четко выступает перед нашими глазами.

Итак, я сказал, что Сократ идет, фактически, по пути не содержательного, не эмпирического обоснования этических понятий. В данном случае этические понятия есть просто один из примеров или одна из разновидностей понятий. Обращаю ваше внимание на деталь, которую считаю многозначной. Сократ и реальный исторический, и Сократ – персонаж диалогов Платона – никогда в конце диалогов не говорит: а в чем, собственно, дело? Что такое, собственно, мужество? Или – что такое "красиво"? Читать его диалоги с ожиданием содержательного ответа на эти

вопросы – бессмысленно. Поэтому наши разочарования, если мы действительно вчитываемся в них внимательно, имеют основания, и как раз в этих основаниях заложено то, что нам и нужно. Чтобы ухватить, выявить нужное нам из диалогов Сократа, я ухвачусь просто за одно словечко, которое у него мелькает (и у меня уже мелькало перед этим, но немножко в другой связи).

Сократ говорит: особый, невидимый порядок или упорядоченность души. Иными словами, когда Сократу приходится самому отвечать на вопрос, что же такое мужество, то он отвечает следующее: это не это и не

это, и вообще — никакое не состояние, а порядок души. А что такое порядок души? Этим не сформулируешь, что такое мужество. В нашем эмпирическом смысле и в смысле выполнения условий нашего языка, который требует, чтобы мы знак (потому что мужество — тоже знак) или понятие уже в обыденном смысле слова соотнесли с предметом, который какими-то другими самостоятельными актами нашего восприятия мы могли бы потом соотнести с этим знаком. Нет, скажет Сократ. Красота, мужество — ведь этого ничего как бы нет. Все, что бы мы ни сказали о них, вступает

в противоречие с самим собой.
Порядок! Особая упорядоченность души. Короче говоря, в действительности Сократ считает, что ответ все же есть, но он гласит, что нет содержательного ответа, а есть некая формальная упорядоченность души, которая доступна нам в нашей каждый раз конкретно решающей интуиции, и, тем не менее, не являющаяся никаким определенным содержанием. Вот это и есть форма – в случае мужества, в случае красоты. Потому что, высказывая что-нибудь конкретное, мы каждый раз будем впадать в противоречие.

Давайте сделаем перерыв, и потом попытаемся придать этому представлению большую конкретность, чтобы окончательно понять его, но уже на уровне, как философы выражаются, рефлексивном, который тоже будет поддаваться тому же закону, который действует в содержании диалогов Сократа, а именно: я ничего вам по содержанию сказать не могу, а смогу лишь совместно с вами настроиться на это. На этом мы сейчас остановимся, держите это в голове, настроимся на то, чтобы удержатъ этот предмет, о котором я говорю. Понятие или предствление о форме

как особом порядке, или как о порядке в формальном смысле слова.

Итак, все, о чем было сказано, это как бы скрытое предположение, которое существует в глубине диалогов, которые ведет Сократ. Есть нечто в мире, к чему относится то, что называется понятиями и существует в той мере, в какой мы говорим об этом нечто. Повторяю — нечто в мире, к чему и будут относиться понятия, является таким нечто, которое есть в той мере, в какой мы разговариваем или направлены на это нечто, натянуты в направлении его в диалоге. Оно присутствует как скрытый гений

диалога, но присутствует как нечто объективное. Слово "порядок" обозначает в данном случае существующее и объективно действующее нечто. Сейчас я попытаюсь эту сторону показать: нечто существующее, то есть как бы индуцированное самим диалогом. Диалогу даже не обязательна сцена, в которой Сократ беседует с кем-то. Это вообще может быть какое-то молчаливое или любое другое инсценируемое состояние, при котором совершается какая-то работа поворачивания глаз души в сторону чего-то. И это что-то, в сторону чего повернулись глаза души, и есть сам

этот поворот глаз души в мире. Попробуем иначе это понять, потому что это действительно совершенно непонятно, но я предупредил вас, что законы, которые действуют в диалогах Сократа – содержательная неопределимость того, о чем говорится, лишь возможность какого-то общего порядка в душе – относится к нашему разговору в той мере, в какой мы говорим об этом. Ведь мы здесь тоже можем установить общий порядок души, в котором будет пониматься то, о чем мы говорили, говоря о Сократе и о философии. А вот показать пальцем

на это как на знак я не могу, так же, как и Сократ не мог показать пальцем как на знак на то, что такое мужество.

Есть одна особенность, один слой, который здесь просвечивает и из-за которого, собственно говоря, акт философствования как особый акт и предпринимается человеком. Я определяю этот слой сначала грубо. Что мы понимаем под эмпирией? Под эмпирией мы понимаем качества, свойства, состояния в той мере, в какой эти качества, свойства или состояния испытываем как конкретно психофизические существа и которые в этой своей

конкретности поддаются наблюдению со стороны. Только эта эмпирия как бы самодостаточна. То есть, она не есть нечто, что имеет свои основания в себе, что могло бы существовать на своих собственных основаниях. Попробуем расшифровать то, что я сейчас сказал и в этой расшифровке найти ключ ко всему предыдущему рассуждению.

Что пытается философ — в данном случае, в лице Сократа — внушить? Вдумаемся в простую вещь. Что мы обычно понимаем, скажем, под добром и злом? Прежде всего, определенные состояния человека, которые на другом языке называются

намерениями. Мы говорим: человек хочет добра, потому что у него добрые или честные намерения. Или – наоборот – недобрые. Между тем первая философская мысль, которая, собственно, и есть начало философствования, состоит в том, чтобы сказать, что добро не есть желание добра, не есть наша добрая или честная настроенность в смысле психологически наблюдаемого состояния. Эти состояния ничего не значат, они не самодостаточны.

Напомню пример, который я уже приводил. (Я имею в виду тех, кто уже слушал в прошлом году мои лекции по современной философии.)

Пример очень простой и близкий, одновременно, тем из вас, кто занимается литературным трудом. Мой любимый автор детективных новелл, американец Рэймонд Чендлер в предисловии к одной из своих книг описывает разные жанры полицейских романов и детективных историй. И в том числе он описывает английскую школу как чисто логическую. В английских детективных романах преступление чаще всего совершается за каким-нибудь светским обедом: человек выпивает свое вино из хрустального бокала и падает, присутствующие с ужасом обнаруживают, что он мертв,

и тут же появляется фигура детектива, который собирает улики, улики эти разворачиваются на глазах у читателя по мере разворачивания повествования – предполагается, что читатель следует за работой детектива и пытается угадать, кто же из 13-ти или 17-ти приглашенных – убийца и т.д. И Чендлер говорит об ирреальности такого рода романов, предпочитая жанр, который представлял он сам, а именно – "мясистый", "живой" жанр, предполагающий описание того, что может происходить и происходит "на улице", то есть в жизни любого человека, когда решаются вовсе не

логические задачи, а совсем другие – как в жизни, так и в литературе. Так вот, он замечает в этой связи, что когда читатель ищет морального эффекта в литературе, в том числе и в детективной, то он полагает, что с этими же намерениями и писался роман. Он ищет, что хотел сказать автор. Тогда как Чендлер считает, что все это не имеет никакого значения, с какими намерениями – честными или нечестными – писалась литературная вещь. Это все не имеет никакого значения, потому что честность – это искусство.

Повторяю, честность не есть качество человека, которое просто

принадлежало бы ему так же, как ему принадлежат голубые глаза или присуща способность реагировать на раздражение, или, наоборот, оставаться сонным. В действительности, честность есть искусство. А чем отличается честность как искусство от честности как намерения? Тем, что, когда мы действуем или поступаем помимо наших намерений и состояний, то что-то устанавливается в мире, сцепляется, и это что-то и определяет, честные мы или нет. Так как наши поступки, наши действия и состояния как бы вливаются при этом во что-то другое,

а в этом другом они сцепляются еще с чем-то, не нами сделанном, и вместе все это действует как некий механизм, выдающий нам какие-то последствия из сцеплений, которые мы вовсе не контролировали и не желали, и именно он обладает качествами честности или нечестности. В нашем случае честность есть продукт сделанного литературного текста, а не намерений того, кто писал текст. Текст живет по своим законам. Если он хороший, то он и произведет честность. Я сейчас не буду вдаваться в то, как может быть написан такой текст, который был бы действительно

текстом, и почему у него будут честные намерения. Я хочу лишь пока на этом примере подчеркнуть ту мысль, что есть что-то, что не является просто нашим намерением и состоянием, и что в качестве намерения и состояния вовсе не самодостаточно.

И философия начинается с запрета на употребляемые нами фразы типа: я хотел добра, я не хотел того, что получилось. А философ скажет: простите, но ни мне, ни миру нет никакого дела до того, что вы хотели или не хотели. Раз так получилось, значит вы чего-то не видели или не знали, а должны были видеть и знать.

Это и означает, что честность есть не качество или намерение, а искусство. Тот порядок, о котором говорит Сократ и который он не определяет, он и есть то, что я говорил о честности — не той, как мы ее понимаем психологически. Под искусством имеется в виду возникновение чего-то в силу наших действий, в силу того, каковы эти действия. Какой-то предмет в случае честности должен быть организован так, чтобы производить честные последствия. И он их производит. Например, Чендлер писал честные детективы.

Следовательно, мы теперь понимаем, что искусство есть какой-то механизм, в котором наши действия могут сцепляться одно с другим, превращаться, оборачиваться или переворачиваться по своему смыслу. И в нем тоже действует правило Сократа, о котором я уже говорил по другому поводу. Это многосвязное правило: *я знаю, что я ничего не знаю* . Человек, который говорит, что он хотел добра, это как раз тот человек, который знает, но он ведь не говорит себе, что я знаю, что я ничего не знаю. Он знает и этим удовлетворяется. В этом смысле для него его эмпирическое состояние

самодостаточно и все исчерпывает.
Хочу добра – и все, точка.

Впервые понимание того, что мое состояние не самодостаточно, может появиться лишь под знаком этой философской формулы: я знаю, что я ничего не знаю. Лишь этой формулой Сократа я отменяю мое самодовольство. То есть мою удовлетворенность некоторыми моими же состояниями, которые полагаются самодостаточными. Потому философ и говорит: такие состояния не самодостаточны. За нашими эмпирическими состояниями есть еще нечто другое – невидимое. Потом уже будут

говорить, что сущность *стоит* – философы это невидимое будут называть сущностью, к которому, в частности, относится и понятие "мужество", поддающееся определению. Предмет, называемый мужеством как искусством, или добродетель как нечто такое, к чему применимо понятие, и что невидимо, и что, в действительности, стоит за нашими состояниями – это и есть нечто, что имеет особого рода существование. Я снова возвращаюсь к тому, на что обещал вас настроить, чтобы вы ухватили: определить это невозможно – нечто, что имеет особое существование. Мы ведь

видим, что честность как искусство существует и выступает только в той мере, в какой действует независимо от наших благих намерений.

Честность существует, если мы о ней говорим. То есть невидимое проступает и существует в стихии того, что мы к нему идем самым нашим разговором о нем. Также как порядок в душе — неопределимое — существует в силу того, что человек идет к нему, отменяя самодостаточность эмпирических состояний, переставая им верить, переставая ими удовлетворяться и на них останавливаться. Порядок в душе — это нечто такое, что из глубин мира

поднимается и идет к нам в той мере, в какой мы сами идем к нему.

Потом, я надеюсь, если у меня будет время, я смогу к этому прийти уже со стороны описания античного учения об элементах. Здесь же помечу следующее. В этом контексте впервые появляется существенная абстракция – абстракция ума невещественного или духовного. Под невещественным или духовным умом в объективном смысле слова имеется в виду, следовательно, не просто какой-то предмет, который существует в мире, или какие-то духи, которые существовали бы, а нечто такое, что я могу выразить как

то, что существует потому, что я об этом говорю и еще рассматриваю себя в качестве говорящего об этом. Вот я говорю о предметах, отмечая эмпирическую видимость, вводя ее в противоречие с самой собой, показывая ее несамодостаточность, и тогда постепенно выступает и идет мне навстречу какой-то невидимый до этого предмет. Но при этом я еще должен закрепить себя как говорящего таким образом – это то, что философы называют рефлексией – чтобы ухватить себя же в акте говорения в качестве говорящего о чем-то. И то, что начинает существовать в стихии этого

диалогического бытия, бытия говорящего нечто, это и есть невещественное. Не вещь. А что отличает от вещи? Грубо – ум бесплотный, невещественный.

То, что я сейчас выявляю, будет получать затем бесконечное число определений и названий в миллионах философских дискуссий – субстанция, с одной стороны, с другой стороны – форма, идея и т.д. Я пока хочу, чтобы вы ухватили саму эту материю, с которой, под разными ее названиями, нам придется иметь дело. Вот это грубое и, надеюсь, вами почувствованное различие: на каком фоне и как появляется

различие между чем-то
вещественным и невещественным,
сознательным, духовным,
умственным и пр. Это различие –
не просто наблюдение мира, поиск
того, что в мире есть и чего в нем нет
– материи и каких-то сил другого,
нематериального характера, скажем,
божественных, духовных и т.д. К
примеру, мы наблюдаем мир и
почему-то решили объяснять его
таким образом, чтобы нечто
объяснялось действиями ума, а нечто
объяснялось бы столкновениями
частиц, то есть материальных сил.
Да не в том это различие. Просто в
наблюдении мира оно не

порождается, оно порождается в том контексте, о котором я говорил. И если этот контекст забыть, то мы столкнемся с неразрешимым парадоксом, с которым сталкивался любой историк античной философии, если он прилагал к ней привычки и известные различия и деления.

А именно – в античной философии возникло научное рациональное познание, например, в милетской школе – у Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Это они впервые стали объяснять физические явления согласно физическим же законам. То есть объяснять видимые физические

явления действием некоторых физических сил в мире, которые сами по себе невидимы, но которые путем исследования и наблюдения можно установить. При этом Фалес объясняет видимые нам предметы разными состояниями некоей праматерии, называемой водой. А, скажем, Анаксимен объясняет их физической же субстанцией, которую он называет воздухом. И каждый раз возникает странная вещь. Ведь у тех самых явных физиков, которые положили начало науке, научному, а не какому-нибудь другому, взгляду на мир, мы все время встречаем рассуждения об уме,

о духе. Тот же Фалес, например, говорит, что весь мир полон богов, что управляющая в мире сила – это сила ума. У Анаксагора, а он представитель тоже физической школы, только более поздней, появится представление, называемое "Нус" – Ум, который правит миром. У Анаксимена, который говорил, что мир есть воздух, тот же мир полон, схватывается душой. Каким же образом можно тогда связать нечто, называемое материализмом, с чем-то другим, называемым идеализмом? – Непонятно. И, конечно, тогда приходят на помощь якобы спасительные оговорки о

недостаточной последовательности, слабости ума, как будто мы имеем дело с детьми и снисходительно, как взрослые, можем с ними обращаться. Такого рода оговорки, предубеждения, предрассудки – все это просто спасители нашего невежества. Именно нашего, а не невежества тех философов, о которых мы говорим.

Теперь я вернусь к теме, на которой остановился, стараясь показать, в каком контексте впервые появляются сами проблемы этого различия – чего-то материального или вещественного и чего-то другого. Благодаря невещественному уму, мы

выявили, что некоторые предметы действуют объективно и нечто оказывается честным или мужественным, в смысле того, что оно — *само* . То есть, не мы самодостаточны в наших ощущениях и наших желаниях, а есть какой-то, стоящий за нами или нашими состояниями механизм, в силу действия которого нечто будет тем или иным. Поэтому и существует у греков это словечко — Логос. Его очень трудно расшифровать, потому что то, что я сейчас описывал и что является Логосом — все это многослойно и многозначно. Его нельзя переводить чисто

терминологически или
филологически, как, скажем, "язык".
Логос есть речь, но речь чего? Чья
речь? Терминологически,
естественно, подразумевается, что
это речь говорящего существа, то
есть человека. Но я только что
показывал, что Логос, в
действительности, есть стихия
невидимых предметов и механизмов,
которые выступают в этой стихии.
Поэтому Гераклит и провозглашал:
слушайте Логос, а не меня! Логос
нужно слушать. [1] Так же, как
писателю, пишущему детективный
роман, нужно слушать не свои
намерения, а услышать, как будет

жить то, что он делает, и соответственно с этим делать то, что он делает, а не удовлетворяться своим намерением написать хороший и поучительный, в смысле добра, роман.

Логос, следовательно – есть искусство. Дать говорить Логосу, прийти к нему и дать ему говорить, а не дать говорить просто себе – это и называется искусством. Возьмите теперь это снова на фоне отличия честности как нашего намерения и состояния от честности как искусства. Добродетель в этом смысле у Сократа, конечно, искусство, а не качество человека. И

поэтому же она может быть предметом понятий. Нечто, что называется понятиями, есть нечто, что относится как-то к появляющимся в Логосе или в стихии предметам. Описание их жизни, а не жизни наших состояний, есть работа понятий. Жизнь предметов описывается понятиями.

Следовательно, понятия не есть просто общие термины, которыми резюмируются признаки, свойственные массово эмпирически наблюдаемым объектам. Потому что если бы это было так, то была бы странной вообще необходимость открывать понятия. В самом деле,

что такое философское открытие понятий, якобы совершенное Сократом, если, как мы потом узнаем, "простейшая" формальная логика (простейшая, конечно, в кавычках) будет прекрасно оперировать так называемыми родовыми понятиями и их соподчинениями, и т.д. Но разве об этом шла речь? Нет, разумеется. Иначе придется сделать предположение, обычное для историков философии, что вот когда появились идеи у Платона, то это было этаким, как они выражаются, идеалистическим субстантивированием, привлечением уже

существующих в языке общих понятий. Что этот идеалистический фетишизм и был, по их мнению, учением Платона об идеях. Все это, конечно, абсолютный бред, нарушающий наше естественное, достойное человека желание — сделать понятным то, о чем мы говорим. Ведь иметь дело с историей философии — это то же самое, что иметь дело с эмпирическими идеями, хотя в случае истории философии мы имеем дело с: мыслями.

Что я имею в виду? — Простую вещь. Вы, очевидно, знаете, что такое научная теория и как она относится к

эмпирии, к эмпирическим фактам. У нее, среди многих других, есть одно простое свойство, которое, конечно же, и нам нужно было бы ввести, чтобы понимать то, о чем мы говорим. Назовем его правилом интеллигибельности или правилом рациональной доступности, или рациональной прозрачности того, о чем мы говорим. К любой теории предъявляется простейшее требование: та теория хороша, которая содержит в себе такие принципы, что, не меняя их, можно сделать понятным максимально большое число эмпирических явлений, которые могут быть

разнородными, отличными одно от другого, могут, по-видимости, противоречить друг другу. И могут даже появляться новые явления, но мы, не меняя самих принципов теории, получаем возможность в какой-то связности или интеллигибельности понимать их. Даже эмпирические случайности, когда они происходят, должны быть для нас интеллигибельными. А что такое интеллигибельное? Это то, что не заставляет менять тот принцип, который мы имеем, и он, в свою очередь, делает максимально понятными все новые и новые или

все более и более разнородные факты.

В частном случае истории философии мысль, однако, тоже есть совокупность эмпирических проявлений. В каком смысле? Ну, например, известно, что некий мыслитель сказал то-то и то-то, это записано. Другой тоже что-то сказал. Третий это все опроверг. Четвертый тоже что-то добавил... В результате перед нами целое море высказываний как эмпирических явлений, которое должно быть интеллигибельным, это для нас элементарное требование. Именно око, взятое как принцип, позволяет

объяснить то, что Фа-лес, к примеру, одновременно может утверждать, что мир есть вода и мир полон богов; если я могу об этих двух эмпирических фактах (повторяю, высказывание есть эмпирический факт) говорить, не меняя своего принципа, то высказывания Фалеса для меня интеллигибельны. А если я должен сказать: ах! — это ошибка, это недоразумение, непоследовательность материалиста Фалеса, то это есть то, что философы называют невнятным, неинтеллигибельным. Другими словами, в событиях, в их эмпирическом проявлении должна

быть все же какая-то логика. И логично было бы в применении к одному событию "А" сначала иметь один объясняющий принцип, а потом его отвергать или изменять, чтобы понимать событие "Б". Нет, число таких принципов должно быть ограничено, и мы не должны их менять в зависимости от различных эмпирических случаев. Наоборот, эмпирические случаи, вся их совокупность, при всем их хаосе, должна быть интеллигибельной в свете имеющихся принципов.

Повторяю, когда мы имеем дело, поэтому я и предпринял столь длинное, чисто пропедевтическое

или педагогическое отступление, потому что это самое главное; когда мы имеем дело с чужими мыслями, когда мы входим в историю, имеем дело с памятниками литературы, актами жизни, записанными в истории, когда мы интересуемся историей мысли или философии, то давайте уважать себя и иметь в голове такие представления о древних, которые делали бы эту совокупность фактов интеллигибельной. А если эти факты становятся неинтеллигибельными, значит, это мы виноваты, значит у нас плохие принципы и плохие понятия. А античная философия

стоит того, чтобы мы постарались иметь о ней такие понятия, которые делали бы ее интеллигибельной, потому что, когда она становится интеллигибельной, то в нашу душу врывается свет или, если вам угодно, входит значительное богатство мысли. И приходят эти мысли в первичном наглядном, более понятном виде, очищенные от последующих усложнений и наслоений.

Итак, мы установили, что есть особая сфера, к которой относятся понятия. Эту сферу нам диалогически открывает Сократ. Я говорил вам, что Логос – это близкое.

Греки делают сам выбор Логоса в качестве близкого, то есть когда можно увидеть и развернуть чуть ли не весь мир в доступной для нас интеллигибельной форме. Это очень греческая вещь – сам выбор этого Логоса. Как особого предмета, который, хотя и не есть язык, но нечто, связанное с языком, простиупающее через него и выявляемое через диалогическое общение. Греки ведь были разговаривающими людьми, они все обсуждали. Бесконечное обсуждение, рассуждение, беседы – это очень интересная вещь, которая характеризует греков как

рассуждателей, беседунов. И сама греческая реальность во многом похожа на то, о чем я вам говорил — нечто таинственное, что существует в качестве такого предмета, который индуцируется самой беседой об этом предмете.

Почему она похожа на это таинственное? (Я сейчас просто хочу нарастить стилистические мускулы вашего восприятия, а не сообщить вам какие-то формулы и знания.) Почему сами греки похожи на это? Я задам вам такую задачу: представьте, нарисуйте мне Грецию. Можете? Вы можете нарисовать Францию, можете нарисовать Англию, мы

можем нарисовать Россию. А Греция, я, кажется, уже говорил вам, она не существовала в качестве единой территории. Вы знаете, что греки жили на тысячах островов, где не было единой власти, то есть не было такого как бы существа, которое было бы обозримо в своем единстве, называемом Грецией. Все, что называется Грецией, есть *состояние* . Греция, в действительности, есть состояние, а не территория. А что такое состояние? Состояние, называемое существованием Греции, зависело от того, что греки были своего рода рассуждающим человеческим органом, они сами

себя создавали в качестве состояния через свои разговоры, в том числе, например, через "Илиаду". У них было единство формирования себя через эпос, называемый "Илиадой", "Одиссеей" и т.д. То есть они формировали себя такими предметами или механизмами, как эпос, трагедия, литературные тексты, которые сами существовали в контексте общения и разговора. Значит, Греция есть индуцированное состояние, похожее на то, о котором мы говорили совсем в другой, казалось бы, связи, рассуждая о том, что такое Бог, и о чем говорил Сократ, и к чему относятся

сократовские понятия, когда мы пытались отличить предмет и область понятий, отличить область ума от области эмпирики. Давайте на этом сегодня закончим.

ЛЕКЦИЯ 7

Я надеюсь, что в прошлый раз вы поняли все-таки, что понятия, которые вводит античная философия, или просто философия как таковая, потому что когда мы говорим об античной философии, у нас есть счастливая возможность наблюдать философию в состоянии ее рождения — как если бы что-то, что нам важно

понять, рождалось бы на наших глазах. Это счастливый случай, и давайте попытаемся этим максимально воспользоваться.

Все, что я говорил, фактически невыразимо. Бытие, мышление... В каком смысле бытие тождественно мышлению или мышление тождественно бытию? В каком смысле бытие одно, а не многое? В каком смысле оно неизменно, в каком смысле оно не поддается делению? В каком смысле оно неподвижно? В каком смысле оно — круг или сфера? У Парменида можно найти слова, которые гласят, что бытие кругло. Странное очень слово,

да? Я все время вас предупреждаю, что под бытием мы обычно имеем в виду существование вещей. И, следовательно, фразу Парменида понимаем как утверждающую что-то о вещах действительно в смысле круглого. А на самом деле – это бытие существующего: то бытие, которое единственно может быть тождественно с мыслью, узнающей бытие.

Все те понятия, которые я вводил, идя вслед за античной философией, они все в действительности имеют дело с вещью, которую можно назвать одним словом. Но мы не поймем ее одним словом. Понять ее

очень трудно. Частично какой-то материал для понимания этой вещи я уже вводил, но я и сам с трудом понимаю и чувствую, что вы тоже не понимаете. А вещь такая: *невозможность мышления* . Того, что не может быть, но есть. И вот ощущение невозможности мышления — парадокс невозможности мышления — и есть внутренний мотив всего философского построения, начиная с античности и до сих пор. Сейчас мы этого просто не видим, потому что уже есть техника философского мышления, есть аппарат, есть понятия, и мы что-то обсуждаем, обсуждая

взаимоотношения понятий, и не всегда думаем об исходном смысле этих понятий, об исходной ситуации, в которой эти понятия родились.

Сейчас мы будем обсуждать проблему взаимоотношения рационального и чувственного, отношения бытия и мышления, забыв или не имея необходимости вспоминать о том, что упаковано в эти понятия, чтобы снова направить нашу мысль в то русло, в котором я пытался и буду пытаться двигаться.

Напомню вам сократовский парадокс. Я сказал – невозможность мышления. Это философский вопрос не в том смысле, что мышления нет.

Когда философия говорит о невозможности чего-то, не тлеется в виду, что этого нет, это есть, но — как это возможно? Словосочетание "как это возможно" и есть первый философский вопрос о мышлении. Как это возможно!? Поэтому я повторяю вам сократовскую формулу этого парадокса: если я хочу что-то узнать, то я уже должен знать то, что я хочу узнать. Потому что если бы я этого не знал, как же я узнал бы искомое. Чтобы узнать то, что я нашел в качестве того, что я искал, я должен знать то, что я ищу. Этот парадокс можно выразить и другими словами: мышление есть величайшее

чудо. По одной простой причине – в мышлении мы имеем дело с мыслями, которые приходят вам в голову. Мы думаем для того, чтобы иметь какую-то мысль. Зачем нам это нужно? Чтобы что-то придумать. Или, выражаясь в терминах более близких вам, скажу так: поскольку мы творческие люди, мы что-то творим.

Но давайте задумаемся над тем, можно ли сотворить, сочинить или придумать что-то потому только, что ты этого хочешь? То есть, можно ли вызвать новую мысль хотением мысли? Какова гарантия того, что мысль ждет вас впереди и всякое

мышление есть какой-то своего рода дар времени? И Декарт также понял, что большая ошибка предполагать, что мышление совершается мгновенно. Нет, мышление, говорил он, всегда совершается во времени. Но какая гарантия, что впереди нас случится мысль? Она не может случиться, потому что мы должны знать ее прежде, чем она случится. Иначе мы даже узнать ее не сможем. А если мы должны знать, значит она есть и двигаться не надо. Но, с другой стороны, ее нет. Она ведь новая – и рассуждение застыло на месте. Но я подчеркиваю, что философ имеет дело с удивительным

чудом и сложностью актуального факта мышления: вообще-то можно что-то помыслить, но в самом факте "что-то помыслить" и содержится антиномия, какая-то невозможность. Нельзя знать что-то потому, что захотел это знать. Это ясно. Как позже поймет Декарт, ни одно последующее мгновение времени не вытекает из предыдущего мгновения. Или – перевернем это. Я приведу другой пример, который сделает наше рассуждение более экзистенциальным, близким к нашему существованию. Вот я сказал: "невозможность мышления" и пытаюсь пояснить это примерами,

но, в конечном счете, поясняю, что это трудно уловить и трудно пояснить. Тогда выясняется другое. Есть позиция людей, которые являются символом дискретности нашей сознательной жизни, потому что она есть какой-то поток, который я должен вырисовать дискретными кусочками, хотя один кусочек не связан при этом с другим кусочком. — Не вытекает из него. По определению, новая мысль есть то, чего нет в начале движения. И точно так же, по определению, новая мысль не может вытекать из предшествующей. Следовательно, она может быть, а может и не быть.

Так вот, есть образ, который очень четко эту дискретность выражает. Я напишу его, и не вздрагивайте, пожалуйста. Я пишу слово "смерть". Не пугайтесь, я не стремлюсь вызвать этим словом никаких драматических ощущений. Смерть — в одном простом смысле. Мы ведь все знаем, что умрем, но не знаем, когда это случится. Вот я сейчас произношу эту фразу или слово, скажем, из пяти слогов, и на каком-то слоге — умру. То есть уже следующего слога не произнесу. Я знаю, что умру, но не знаю когда. Это — СИМВОЛ.

Возьмем слово "смерть" как символ абсолютной прерывности или негарантированности всего того, что движется во времени, того, что должно стать — новая мысль и вообще, что угодно. В каждый данный момент мы не знаем чего-то такого, что ищем, и то, что ищем, не гарантировано. На этом примитивном языке я излагаю сейчас суть учения Гераклита о течении вещей. Ведь его учение не о том, что вот, мол, все изменяется, как вы можете прочитать в учебнике. Да, все течет и меняется. Но вы должны задать себе вопрос: как это может быть, что такая глупая и банальная

мысль составила славу философу, который жил около 2500 лет тому назад, а мы до сих пор об этом помним. Неужели из-за этой фразы? Это же оскорбительно для него и для вас — помнить о человеке, который только и сказал, что "все меняется". Ну меняется, и что? Но ведь помнят же о нем, хотя вы и спрашиваете, как это возможно. Следовательно, он все-таки сказал что-то другое. Не может быть... И вот когда мы начинаем задавать подобные вопросы, мы начинаем что-то понимать.

Как видите, и этот пример приводит к тому, о чем в общем виде я сказал в

самом начале. Я сказал: философ занимается вопросом, как это возможно? Бытие, мышление – как это возможно? Он не говорит, что нет этого, а – как это возможно? То есть, как возможно, чтобы это стоило помнить, чтобы это было записано? Когда мы так зададим вопрос, то в нас начнется какая-то другая ментальная работа. (Я сейчас коротко повторяю уже сказанное, хотя и не собирался, но раз уж начал, давайте закрепим некое ощущение пафоса философствования.)

Вот Гераклит говорит: война – отец всего. [1] В том числе и того, почему кто-то свободен, а кто-то –

раб. То есть, война есть причина для свободного быть свободным, а для раба быть рабом. В данном случае я не буду говорить о том, что это бросает какой-то свет на саму институцию, известную в истории общества и называемую рабством. Вы знаете, что греческое общество — это рабовладельческое общество. И Гераклит сказал очень простую вещь: то, что есть свободные и рабы, еще никак не дано. Борьба или война есть причина, что кто-то свободен, а кто-то раб. Или, в переводе на мой язык, который я уже частично ввел, — усилие. Что-то есть только в той мере, в какой кто-то на себя взял всю

ответственность и весь риск. Ведь чем отличается человек свободный от раба? Тем, что свободный, как потом Гегель будет говорить, рискует жизнью, то есть готов с ней расстаться, а раб не готов. (Это я ввожу дополнительные ассоциации к пониманию проблемы бытия или невозможности мышления.)

Как это может быть? Упомянув о Гераклите, мы ввели проблему движения, в котором нет гарантии, чтобы стало то, что становится. Хотя мы и знаем, что это становится. Люди мыслят, устанавливается, кто раб, кто свободен. Но как это стало? Этот вопрос сразу выявляет одну

очень важную вещь. Я уже говорил, что из того, что наше мышление происходит во времени, вытекает одна простая мысль о том, что то, что греки называли "забвением" или "рекой забвения" – есть мифология этих символов. Но сейчас нас уже не мифологическая сторона символов интересует, а философская сторона – я сейчас веду вас к пониманию проблемы души.

Что же это за забвение такое? Я дам такую антиномию, которая характеризует греческое мышление в его отличии от современного. Хотя на самом деле нет, конечно, никакого особого греческого мышления, есть

просто философское мышление, которое одно и то же всегда и везде, если оно есть. Повторяю, если оно есть. Если есть — всегда и везде — одинаково.

Вот я пишу еще одно слово — "истина", и пока не пишу антиномии. Какое, автоматически, у вас возникает противопоставление с истиной? Что противоположно истине? Ложь? Как забытая истина? Правильно. Напишем просто — заблуждение. Допустим, это антиномия действительно насыщена всякими гносеологическими противопоставлениями: ошибка, заблуждение. А вот античная

антиномия: истина
противопоставлена – чему? –
забвению. Это очень интересно, что
она противопоставлена забвению.
Ведь что такое забвение? Забвение и
есть вот та самая невозможность или
чудо мышления. Мышление не во
времени, как мы потом увидим у
Зенона, который именно это говорил
о движении [2]. Вы, наверное,
знаете – есть такой исторический
анекдот: перед человеком, который
доказывал, что движение
невозможно (и мы потом узнаем,
почему – те же самые аргументы я
переношу на аргументы, касающиеся
физического движения). Так вот,

перед Зеноном, доказывающим невозможность движения, человек просто взял и прошелся, наглядно показывая, что движение есть. Но, правда учитель, этого "прогуливавшегося" философа потом довольно крепко в буквальном смысле слова побил его. И стоило. Потому что, как вы понимаете, когда я говорю, что движение невозможно, то это не означает, что его нет. Точно так же, когда мы говорим, что мышление невозможно, это не значит вовсе, что оно не случается. Случается, точно также как и люди ходят. Но суть не в этом.

Все эти понятия – бытия и т.д. нам нужны применительно к каким вещам? – К вещам, которые случаются во времени. А раз случаются во времени, значит есть у нас все та же дискретность, то есть мы знаем, что умрем, но не в том смысле, что это событие запланированное: вот мы будем идти, идти и вот здесь, в известном нам пункте встретимся со смертью. Мы умрем, но мы не знаем, когда. Или – мы хотим чего-то и не знаем, как это случится. Или – мы хотим помыслить что-то и не знаем – когда, как и что мы помыслим. Следовательно, раз это во времени, значит то, что будет,

зависит – от чего? От того, чтобы в каждый данный момент целое держалось вместе. Например, в памяти.

Следовательно, есть нечто, отличное от того, что должно стать, но не гарантировано в своем становлении, потому что есть забвение, которое означает не забыть какой-то факт, а в движении во времени не держать целое. Я сказал пока о целом на уровне чисто словесном и бытийном, и тем самым ввел еще одно очень важное понятие античной философии. У нас было понятие "бытие, равное в одном", которое сопоставлялось с другим понятием –

"многое": одно и многое. Бытие — одно и многое, определенное и неопределенное. Но я в прошлый раз вам об этом уже рассказывал, поэтому не буду к этому возвращаться.

Так вот, появляется еще одно понятие — целое. Пока оно лишь на уровне слова, и оставим его так. Вернемся к платоновскому мифу, в котором рассказывается о путешествии в загробный мир некоего армянина, которому, единственному среди смертных, повезло побывать в том мире и вернуться. Его сначала приняли за мертвого, а потом кто-то понял, что он не мертвый и оживил

его. Но он за это время пропутешествовал по ошибке в тот мир. И в том мире он увидел картину того, как люди выбирают, получив возможность что-то выбирать, как бы заново сделать выбор.

Само слово "выбор" уже имплицитно в себе идею дискретности, негарантированности того, что движется и как бы подвешено во времени. Можно сначала выбирать так, а потом можно выбрать иначе. Так вот, когда армянин смотрел на сцену выбора, он видел странную вещь. Люди имели возможность выбирать, но делали это очень странно — плохо

выбирали. Тиран, который обжегся в предшествующей жизни на том, что у него не было друзей, решил, что, оставшись тираном и при новом выборе, он просто будет себя иначе вести, и у него будут друзья. А купец, лишившийся своего богатства, решил стать благоразумным и тоже вести себя по-другому по отношению к людям, считая, что теперь, после нового выбора, не повторит прежних ошибок. Что объединяет тирана и купца? А то, что они думают, что мир возобновится, будет еще второй, третий мир, а они могут быть все теми же самими. То есть, они себя не

видят. Или, другими словами, они не извлекают опыт.

В греческой трагедии "Царь Эдип", когда Эдип неистовствует, ему говорят: что ты все других пугаешь, а собственного нрава не замечаешь. [3] Вот эта проблема "замечания нрава", размышления не об эмпирических обстоятельствах, которые могут быть одними, а могут быть другими, а о себе самом, как говорили греки, и есть проблема памяти. Память – не означает помнить что-то фактическое, это значит – *помнить себя* . Не забыться. Мы ведь на уровне нашего обыденного языка точно употребляем

слова, если начинаем рассуждать. А когда мы просто говорим, то гений языка помимо нашей воли скатывается в сторону: не "забыть что-то", а "забыться". Тиран явно забывается перед новым выбором. Он повторяет снова то же самое, что делал и раньше. Он забывается. Забылся. Значит, условием истины является некоторое собирание себя в определенный момент времени или в данный момент. В отличие от забвения. То есть, забвение есть рассеянность, хаос и распад. Повторяю, забвение – это хаос, распад, рассеяние. А то, что называется истиной и является

искомым, ищется — есть собранность.

Я сказал: истина или то, что является искомым, снова напомнив вам о временном измерении мышления и истины. Истина — искомая, она не есть просто так. А искомое зависит от чего? — от собранности. Есть собранность. К чему это я говорю? Да к тому, что говорил перед этим: как это возможно? Как можно иметь мысль? Помните, с чего я начал? Что факт мышления непостижим и непонятен. Скажем, чтобы двигаться, нужно знать, к чему идешь и т.д. и т.д. То есть, к чему идешь — это значит, что у твоего движения

должна быть цель. А что такое цель? В переводе на русский язык, цель – это способ собирания. Чем человек, делающий что-то без цели, отличается от человека, имеющего цель? Человек с целью – это тот человек, который делает что-то и каждое делаемое А, В, С, Д – несколько разных действенных поступков – объединены, собраны целью.

В этом контексте проблема истины и возникает у греков. То есть, она возникает на фоне терминов: забвение, поток времени, хаос и распад – все то, что отличается от собирания. От целого. Вот что целым

называется у греков и что потом в философии будет называться целостным. Я говорю:

"целостность", чтобы нейтрализовать наши навыки обыденного языка. Ведь целое мы автоматически понимаем как составленное из чего-то.

Соединенное что-то. Нет. Под целым имеется в виду то, о чем я только что говорил. Пока возьмем на заметку этот фон: забвение, поток, распад, хаос. И нечто другое: собранное, что и есть истина.

Для дальнейшего движения я приведу вам одну фразу Платона, относящуюся к проблеме души и

проблеме числа душ. Помните, я сказал вам, что число душ конечно, то есть их не бесконечно много.

Число душ конечно и постоянно, как число неподвижных звезд на небе и число очагов в полисе. Мистическая фраза. Но, расшифровывая ее, если нам повезет, конечно, если нам это удастся проделать, мы расшифруем всю античную философию.

Так вот, я вам напомнил это к тому, чтобы вы сейчас, в процессе моих дальнейших рассуждений, помнили одну фразу Платона, которая звучит так: если бы (держите это на фоне терминов: забвение, истина, распад, хаос, собранность в момент времени

и прочее), если бы, говорит Платон, каждый раз, то есть с каждым новым человеческим существом, рождалась новая душа, то был бы только хаос и распад [4]. Это вершина всей философской спекуляции. Была ею, есть и будет. И, тем самым, я заранее прошу у вас прощения, что мне, наверное, не удастся ее как следует разъяснить, потому что, чтобы забраться на эту вершину, нужно быть Платоном. Но все же попробуем. А пока будем пробовать, хотя бы разогреем, согласно известному анекдоту, мускулы, чтобы вырасти.

Значит, у нас есть понятие истины в сопоставлении с терминами "забвение", "поток", "распад" и термин "целое", который мы к ним прилагаем. С чем это целое нам сопоставлять, и в каком контексте мы можем его разъяснить?

Вспомним то, о чем частично я уже говорил на первой, кажется, лекции – греки как первые философы. Первые – не в буквальном смысле этого слова, это, разумеется, установить невозможно. Кто был первый? Индусы, греки или еще кто-то? Я имею в виду – первично философствующий. То есть философствующий в ситуации, когда

нет аппарата философствования, технического философского аппарата, когда философствуют, не говоря о других философах. Вот, скажем, мы говорим о греках, значит, мы не первичные философы. А греки не говорили о других, они говорили сами. Проблема, которая занимала первичных философов, была проблема — как ее назвать? — проблема, с одной стороны, хаоса души и сознания, хаоса субъективизма, а с другой стороны, чего-то такого, на чем этот хаос и распад, то есть субъективистские обрывки души могут быть приведены в порядок.

Наблюдая небесное вращение, мы, как говорил Платон, вносим порядок в беспорядочные вращения нашей человеческой души. [5] Этими словами я хочу подчеркнуть идею существования чего-то такого, наблюдая что или размышляя о чем, мы имеем наведение порядка в круговороте людской души. То есть в том, что во времени направлено в разные стороны и так, что мы не знаем, в какой момент это прервется. Образно говоря, мы не знаем: если мы выйдем "из наших галош", то сможем ли мы к ним вернуться. Вернуться — то есть восстановить — что? — тождество с самим собой.

Иногда в современных фантастических романах обыгрывается, как какой-нибудь исследователь исследует прошлое и происходит нечто, после чего он не может сам вернуться в свое время. Все происходит во времени, а раз во времени, значит что-то должно направлять происходящее. Отсюда эта идея направления собирания, держания себя вместе, по сумме моментов. Или можно сказать так: в интеграле моментов времени, когда, полагал Платон, должна быть какая-то помощь, вспомоществование. А именно — вот давайте будем наблюдать круговороты, регулярные

вращения светил. Своей регулярностью они и приведут в порядок наши души, если наши души будут наблюдать их. Таким образом, мы пока как бы один "отсек" от целого получаем. А дальше что происходит? А дальше начинается музыка. Я не в переносном смысле говорю, а в прямом.

Музыка. Вводя эту тему, то есть проблему целого, я ввожу не просто тему музыки, как мы ее понимаем, а совершенно особую тему. Тему гармонии. В каком смысле? Платон сказал: вглядываясь в движение небесных светил, я навожу порядок в своей душе. [6] Проблема порядка в

душе – это очень важная для греков проблема. Настолько важная, что стоики, как мы потом узнаем, уже в ту пограничную эпоху, когда универсум разложится на свои атомы, будут говорить устами Марка Аврелия: чего же ты ждешь для того, чтобы навести порядок в себе. Имея гармонию, мы имеем идею порядка, независимую от порядка души, который, во-первых, является очень ценным и важным для грека, является искомым порядком, и, во-вторых, не зависит от того, что делается с миром. В мире есть не только хаос, не только распад ясности порядка, а есть и другое.

Есть, например, музыка или движение небесных светил. И, наблюдая порядок этого движения, мы наводим порядок в душе. В каком смысле? Почему? Небесные светила движутся упорядоченно). Или гармонично. То есть, наблюдая какую-то гармонию, предполагая ее существование, я создаю гармонию своей души. Или настраиваю свою душу на какую-то уже существующую гармонию, гармонию светил. И таким образом создаю порядок в себе. Что такое музыка? Музыка сходна со светилами тем, что она есть гармония. То есть, музыка – это что-то, организованное

определенным образом. Но что значит организованное? Зачем нам нужна эта организация, почему я вообще о ней говорю? Какая здесь идея? Потому что, пока мы просто говорим "организованное", мы ничего не понимаем, так как значения наших слов совпадают с другими предметами, которые мы знаем, и не содержат в себе ничего осмысленного. Какие-то организации, так называемое организованное целое и т.д. Пока мы здесь не видим проблемы. А она есть. Но какая?

Здесь возникает тема предметов, которые можно назвать идеальными

предметами. Скажем, идеальный инструмент, который производит только истинные гармонии. Но что это за истинные гармонии? Значит, это не просто хаотическое что-то, не разорванное, а – истинное. Не то, что просто случается, а есть какой-то особый предмет, который сам по себе производит и содержит истинную гармонию и не способен производить шум, например. Идеальный инструмент, а не просто эмпирический, как лира или еще что-нибудь, а вот такая лира, такой инструмент, который только истинные гармонии производит и содержит. Почему берутся звезды в

качестве примера порядка? Да потому, что только они движутся идеальным образом. Не так, как земные предметы. То есть, мы здесь имеем идею совершенства...

ЛЕКЦИЯ 8

Насколько я помню, мы остановились на том, что античное философское мышление стремилось "отработать" некоторые ходы мысли, навыки, правила, которые затем стали также правилами научного рассуждения о тех предметах, которые я называл "идеальными предметами". То есть, это предметы,

которые идеально завершены и целостны, и существование которых имеет какое-то важное значение в смысле последствий воздействия на человеческое существо и его мышление. Скажем, идеальный инструмент. Не просто любой музыкальный инструмент, а такой инструмент, который производит истинные гармонии и поэтому является идеальным. Космос тоже в определенном смысле представлялся древним грекам, особенно пифагорейцам, идеальным инструментом, который производит истинные гармонии. И в их языке тоже что-то преобразовывалось в

некий предмет, существование которого имеет такие же последствия воздействия на человеческое мышление, или, выражаясь иначе, скажу так: который конструктивен по отношению к стихийному, неупорядоченному, хаотическому разбросу человеческой психики и сознания. То есть, вводя сейчас понятие конструктивности, я поясняю некий существенный момент относительно того, что я назвал "идеальным предметом".

Фактически, то, что я называю "идеальными предметами", есть конструктивные явления. В каком смысле конструктивные? В том

смысле, что они своим действием, самим фактом своего существования (хотя они природой не рождаются) конструктивны по отношению к возможностям человеческого мышления и действия.

Греки рассуждали таким образом. У них был такой настрой. У них было, как минимум, три таких предмета кроме тех, которые я назвал. Ну, пожалуй, один совпадает. Это — человек, космос и полис. Или микрокосм — это равно человеку, — космос и полис.

В каком контексте обдумывания или осмысления они фигурируют? В том,

что космос, микрокосм и полис — это всегда нечто противоположное или останавливающее хаос, варварство и смерть. Вот на этом фоне и шло их размышление обо всем том, что конструктивно, что приостанавливает или ликвидирует хаос, что отлично от варварства и от смерти. А смерть, как известно, всегда ассоциируется с распадом и хаосом.

Я уже произносил эти слова — распад, хаос, смерть, чтобы обрисовать фон, который есть одновременно нерв античного мышления, то есть такого мышления, в процессе которого возникла и сама

философия. И для того, чтобы показать это, я просто приведу цитату, которая более пластично пояснит то, что я имел в виду. Я беру ее у Платона, поскольку мое изложение организовано вокруг Платона, и поскольку у Платона фигурируют почти все античные философы – поэтому через него удобно организовать как бы диалог между философами и этим в целом обрисовать всю античную философию, уложившись в то короткое время, которое мне отведено.

Так вот, Платон пишет: "Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев

и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число" [1]. Небо – зримо, на нем зримы круговороты, регулярные круговороты равноденствия и солнцестояния, которые тоже регулярно сменяются. Здесь – я подчеркиваю – есть какая-то зримость регулярности. Небо – есть зримая регулярность, и, поскольку мы имеем глаза (есть "зримость" и есть наши глаза), то Платон и считал, что "глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу вселенной" [2]. Нам следует считать, что причина, по которой Бог изобрел и даровал

нам зрение, именно эта. То есть, глаза нам даны для того, "чтобы мы, наблюдая круговращение ума в небе (а небо – это как бы наглядное воплощение, зримое воплощение ума, и движение светил регулярно в том смысле, что его ничто не нарушает – *М.М.*), извлекли пользу для круговращения нашего мышления" [3]. А ведь душа, я говорил вам это, естественным образом находится именно в состоянии круговращений, но – беспорядочных и хаотических.

Итак, мы, продолжаю цитировать Платона, "извлекли пользу для круговращения нашего мышления,

которое сродни тем, небесным [круговоротам], хотя, в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а поэтому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений..." [4]. Здесь я прервусь – обратите внимание на слова "природная правильность рассуждений". Природная правильность рассуждений означает, что есть такие рассуждения, совершаемые человеком, которые (ведь человеческое тело подвержено ошибкам или возмущениям, как выражается Платон, необходимо "упорядочить непостоянным круговращениям внутри нас" [5], в

отличие от неба) есть природная правильность рассуждения, как есть движение небесных светил, смена солнцестояний, равноденствий. И обратите внимание на такие сцепления вещей, которые в нашем современном сознании естественным образом не сцепляются. Мы, прочитав слова "природная правильность рассуждений", предполагаем как люди нового времени, что наши рассуждения по природе своей правильны. Скажем, у естественного человека, естественно, и правильное рассуждение. Но здесь не так. "Природная правильность

рассуждения" – это и есть небо, как бы воплощенное, зримое рассуждение. Обычно ведь рассуждение нужно понимать, реконструировать, а тут оно – видимо и правильно.

Продолжим цитату: "усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога..." [6]. А оно безупречно по сравнению с хаосом нашей души, хаосом наших ощущений и с нашей способностью к забвению, о которой я вам говорил. Истина сопоставляется не с ошибкой в логическом смысле слова, а с забвением. Греки очень твердо

знали, что наше мышление — во времени и поэтому оно — почти что невероятно, ибо, если мышление происходит во времени, то, значит, нужно тащить все за собой — помнить нужно. А ведь можно и забыть. Но продолжим: "мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас" [7].

Видите, как твердо идет мотив. Для чего служит идеальный предмет, в данном случае — небо, или круговращение светил? Для того, чтобы упорядочить непостоянные круговращения внутри нас.

И вот еще одна фраза Платона:
"Между тем гармонии, пути которых
сродни круговращению души, музы
даровали каждому рассудительному
своему почитателю не для
бессмысленного удовольствия, хотя в
нем только и видят толк, но как
средство против распада
круговращения души,
долженствующее привести ее к
строю и согласованности самой с
собой" [8].

Здесь у Платона есть оттенок мысли
— он отличает музы в действительном
их смысле, то есть музы как средство
против распада круговращения души,

долженствующее привести ее к строю согласованности с собой, от того смысла, в котором их обычно понимают. Как их понимают? Как предмет "бессмысленного удовольствия", и – "в нем только и видят толк". Поскольку вы эстетически образованные люди, хочу напомнить вам одну важную мысль, ассоциацию, которая здесь содержится и которая фундаментальна для понимания нами самих себя, с одной стороны, и, с другой стороны, понимания греков.

Мы привыкли к эстетике, то есть к чему-то, в рамках чего предметы искусства и литературы

рассматриваются как предметы наслаждения или художественного потребления. Мы, естественно, даже склонны думать, что есть такие предметы, которые производятся специально для этого. Однако из этого рассуждения Платона видно, хотя и не очень заметно, что у греков не было эстетики в нашем смысле слова. Я, естественно, имею в виду греков-философов. Произведение искусства для них – не есть предмет наслаждающегося потребителя, а нечто совсем другое. И я уже употреблял это слово – нечто конструктивное по отношению к душе, к ходу сознания и психики.

Или, я сказал бы, произведение искусства – это нечто человекообразующее, нечто, являющееся органом жизни или органом производства человеческой жизни. То есть, это не есть какое-нибудь искусство, вынесенное, по законам разделения труда, куда-то в особую область, откуда бы к нам приходили потом предметы, которые мы, наслаждаясь, потребляли бы.

И вот, к этому оттенку сопоставления бессмысленного удовольствия, то есть предмета как предмета эстетического потребления, и предмета конструктивного, идеального в том

смысле, о котором я говорил, я добавлю еще одну очень характерную цитату из Платона: "Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линеек и угломеров" [9].

Смотрите – вот здесь стоят слова "прямое и круглое" в их сопоставлении с "красотой". Вам они ассоциативно не напоминают ничего, что относилось бы к гораздо

более близкому для нас времени – скажем, началу XX века? Ничего не напоминает? "Прямое и круглое". Тогда я немного поменяю слова. Поставьте вместо "прямое" – прямоугольное, вместо "круглое" – куб. Вспомнили?

– Пикассо... [из зала].

Нет. Хотя довольно близко. Ну давайте еще... нет, нет... это – Сезанн. Он считал, если вы помните, что все строится из кубов и шаров. Тем самым, мы одновременно с помощью Платона понимаем Сезанна, а с помощью Сезанна – Платона.

Следовательно, речь не идет, как иногда говорится в эстетических трактатах, о том, что Сезанн геометризировал мир и считал его состоящим из геометрических фигур, то есть пытался, например, красивое женское тело (мы знаем, насколько оно прекрасно) разложить на круги, шары и кубы. Здесь что-то другое – очевидно подобное тому, что имеет в виду Платон. Но пока мы еще не знаем, что имеет в виду Платон, пока мы только сопоставляем. И, может быть, из этого сопоставления выбьется искра понимания. Помощь в высечении этой искры нам должно оказать одно слово, которое я уже

употреблял – "конструктивное". То есть, конструктивное не в смысле изображения на картине Сезанна, а конструктивное по отношению к воссозданию чего-то в человеке, в зрителе и в самом художественном произведении, равно как и самом художнике.

Непосредственное ощущение красоты, как мы знаем, и я уже говорил об этом, ни на чем не держится. Если бы оно зависело от нашей способности наслаждаться, в смысле наших психических возможностей, то оно все равно "утекало бы в песок". Оно разрушается временем, не может

быть воспроизведено с одинаковой интенсивностью вновь и вновь. Вы же не можете одинаково (просто посудите по себе) радоваться несколько раз. Если бы ваша радость, любовь и т.д. зависели бы только от логики, способности вашего физического, психического аппарата, то никакие чувства вообще не были бы возможны. Они не держались бы... Извините, я оговорился, я хотел сказать, что им не на чем было бы дергаться.

Тем самым, когда Платон говорит о круглом и прямом, он имеет в виду нечто построенное таким образом, который воссоздавал бы то, что без

него не воссоздавалось бы. Потому что не на чем было бы держаться. Повторяю, психическое состояние распадается, "уходит в песок" со временем. Если нечто предоставлено только психике и времени, то тогда ничего нет вообще. Тогда есть только распад и смерть.

Но повернем теперь все это и посмотрим с другой стороны на то, что я сказал в отношении искусства. Платон говорит: "...беспредельное множество отдельных вещей и [свойств], содержащихся в них, неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль, вследствие чего ты

никогда ни в чем не обращаешь
внимания ни на какое число" [**10**].

Опять тот же контекст — и вдруг
выныривают какие-то слова, которые
обычно мы в этот контекст не
ставим. Вспомните, что слово
"число" фигурировало уже в цитате,
которую я приводил в связи с
круговращениями неба и их
конструктивной ролью по
отношению к порядку нашей души.
Там было сказано: "поскольку же
день и ночь" и т.д. и "равноденствия
и солнцестояния зримы, то глаза
открыли нам число" [**11**]. То есть
дали понятие о времени и прочем.

Так значит, во-первых, у нас появляется число. Число, то бишь — математика, или — наука. И появляется в особом контексте, в том же самом, в какой мы вынуждены были вести эстетические рассуждения. А сейчас вдруг мы переходим к математическим рассуждениям — и в том же самом контексте. В каком? В контексте соотношения с хаотическим разбросом мира и души, нашего сознания, наблюдающего мир.

У Платона ведь сказано:
"Беспрельное множество
отдельных вещей и [свойств],

содержащихся в них, неизбежно
делает беспредельной и
бессмысленной твою мысль" [12].
То есть, существует нечто
конструктивное по отношению к
мышлению. Конструктивное в том
смысле, что есть это нечто, и оно
нейтрализует тенденцию мышления
к неопределенности, к его рассеянию
по множеству признаков и отдельных
наблюдений. Как бы собирает
мышление, вырывает его из этой
неопределенности, и это нечто —
есть число. Следовательно, идея и
понятие числа, сама идея
математических исследований,
измерений, находжений пропорций и

т.д. есть прежде всего, по истоку своему, — идея нахождения чего-то конструктивного, что существовало бы само по себе, имело бы предметную реальность (например, такой предметной реальностью является небо) и самим своим существованием производило бы эффект упорядочивания в человеке. Перед этим мы говорили об эффекте упорядочивания наших эстетических чувств и реакций. Они упорядочиваются не самой нашей способностью наслаждаться, а конструктивным действием произведения как идеального предмета. А теперь мы имеем депо с

мышлением, наблюдающим, размышляющим, идущим к каким-то заключениям. Мышлением, которое упорядочивается — чем? — числом. Но не числом-счетом, а числом-предметом. Вы с удивлением обнаружите у пифагорейцев чудовищную предметность их математических рассуждений. Они ведь не просто утверждали — и эти утверждения сохранились текстуально, — что весь мир есть число. Все есть число. А, утверждая это, утверждали это еще и в контексте другого утверждения, симметричного первому. А именно: что число есть тело. Не простое,

конечно, тело, не любое, а тело числа. Но – тело. Они не случайно выстраивали на числах фигуры, изображали числа точками и на этих точках выстраивали фигуры. Скажем, тройка соответствует определенному телу, пятерка соответствует другому телу. Это были особые – правильные – тела.

Значит, мы извлекли две мысли, заложенные в ходе греческого размышления относительно способности человека мыслить. Это, во-первых, мысль о том, что человеческое мышление нуждается в опорах, в чем-то, что играло бы конструктивную роль по отношению

к нему, а иначе, предоставленное само себе, мышление вступает в процесс хаоса и распада. И во-вторых, мысль о том, что есть нечто существующее, которое существует в предметном мире – это особый предмет. И эти мысли имеют настолько большое значение, что если вы, скажем, свяжете их с проблемой идей, о которой я вам уже рассказывал, то увидите, что Аристотель (который, как известно, отказался от некоторых основных пунктов платоновской теории, критиковал ее с таких, я бы сказал, реалистических позиций, позиций земного, – Аристотель был очень

земной человек по сравнению с Платоном), тем не менее, сохранил "жало", весь существенный заряд теории идей в очень наглядной форме.

Скажем, если различение идей и вещей у Платона относилось вообще ко всем предметам, то Аристотель решил проблему просто. В кавычках, конечно, Он различил сферы. Для него идеи – есть небо. Вот так. Та же мысль, которая фигурировала у Платона. Но Платон не делает такого разделения. Для него идеальный мир – есть мир, в котором участвуют вообще все вещи, у него не было различия сфер – небесной и земной.

А Аристотель выразил ту же самую мысль, четко идя по внутренней линии предметности всего умного, предметности ума, так, что у него появилась особая предметность, которая и есть воплощение ума. Это — небо. Отсюда — ставшее потом знаменитым различие, которое в аристотелизме осталось и сохранилось в средние века и с которым приходилось сражаться науке Нового времени, — радикальное, ценностное различие между небесными, незамутненными явлениями и явлениями подлунными, земными, которые вовсе не

идеальные предметы в том смысле, в каком я это говорю.

Но сейчас я хочу подчеркнуть простую мысль, что вот эта идея поиска умного, но обязательно при этом предметного, она не только свойственна начальным шагам греческого философствования, а именно – пифагорейцам, и, скажем, Платону, если считать его последователем и соратником позднего пифагореизма. А она свойственна и более позднему столпу греческой античной мысли, а именно – Аристотелю. И у него та же самая, я бы сказал, – мания, предполагающая обязательное

предметное существование ума или порядка. Не чисто рассудочное существование, при котором порядок был бы просто логической связью между мыслями в нашей голове. А реальное, предметное, зримое существование порядка. Эта "мания" выдавала или выражала очень глубокую интуицию греческих философов относительно самого положения человека в мире. Глубокое осознание ими того, что это положение таково, что сам по себе — со своими личными способностями восприятия, рассуждения и чувства — он ничего не стоит. Он — ничто, если к нему не

приставлены особые предметы, которые существовали бы, которые самодействовали и, тем самым, помогали бы ему.

Иными словами, это особая не психологическая интуиция относительно человека. Или, лучше сказать так: систематически практикуемое недоверие к человеку как натуральному психофизическому существу. Такое существо даже мыслить, если предположить, что мышление совершается под черепной коробкой у этого существа, не могло бы. Я уж не говорю о том, что оно не могло бы быть нравственным. Вспомните рассуждения Сократа,

что нравственность, ценности нравственные или моральные, не могут быть основаны — на чем? — на нашем натуральном материале. То есть на материале наших удовольствий или неудовольствий. Если мы определяем добродетель в терминах "приятно" нам или "неприятно", то мы никакой добродетели не определим. И вообще теряем ее как понятие. В каком смысле? Что для нас здесь важно? А важно вот это различие между, с одной стороны, натуральным, тем, что есть человек натурально, а, с другой стороны, тем, что человек есть в той мере, в какой его

натуральные возможности
соотнесены с чем-то другим и живут
этим другим. В этом именно
контексте возникла идея формы и у
Сократа, и у Платона. Формы – как
конструктивного органа жизни, без
которого человеческие способности
как эстетические, так и способности
восприятия и мышления "уходят в
песок". Теряются. Разрушаются
временем.

Так вот целостность, о которой я
говорил вам в прошлый раз, идея как
форма, они не могут быть поняты
нами только в соотнесении с
проблемой беспредельного
множества чего-то неопределенного

и, в силу этого, — хаотического, распадающегося, уносимого временем и т.д., и т.д. К примеру, понятие Логоса, которое греки применяли, означает язык — в той мере, в какой он есть некое упорядоченное идеальное целое, в котором я живу и через которое воспроизводятся мои способности языка и мышления, независимо от того, знаю я об этом или не знаю. Помните, я говорил вам, что есть "близкое"? Близкое нужно знать! Ну, дай Бог, если мы будем знать строение звезд или туманностей, но, в общем-то, это знание не основательно и малодоказуемо. И не

к нему должен стремиться человек, говорил Сократ, а к близкому. А что близко? Язык, например. Через него, через близкое, можно и нужно знать. Вдумайтесь в то, как вы говорите. Вы говорите и самим фактом говорения уже вовлечены в Логос. Так слушайте Логос! Из этого вы можете извлечь многое. Может быть, даже больше, чем из наблюдений за далекими звездами.

И точно так же, в качестве упорядочивающего предмета, греки понимали полис. В этом, как я говорил в прошлый раз, заключается существенное отличие греков от древних индусов, у которых сама

идея формы, идея особого духовного измерения, в которое человек должен выходить, не была так жестко связана с идеей возвращения в этот мир.

Буддийская община – община религиозная. А у греков полис есть попытка видимой предметной реализации порядка. То есть, они считали возможным порядок здесь, в этом мире. А индусы, по ряду сложившихся исторических сцеплений в их мышлении и т.д., этой идеи в развитом виде не имели. Может быть, это, кстати, и объясняет, почему из греческой философии выросла наука, а из индийской философии, во многом очень схожей

с греческой, – нет. Но об этом, в сущности, бессмысленно говорить, потому что я считаю, что философия – одна. Нет восточной и западной философии. Просто это одно и то же, выступающее в разных местах и носящее разные имена.

Но культурные последствия – разные. И вот из-за каких-то культурных сцеплений последствия в Индии были другие – может быть, в силу отсутствия как раз греческого настаивания на здешности самого высокого и самого далекого. Помните, Платон все время назойливо в своих диалогах повторяет одну и ту же мысль (я

говорил вам, что нужно
возвращаться), что нет никакого
другого мира, мир только один. А
всякая трусость и
безответственность мышления,
всякий распад, всегда связаны с
надеждой, что будет другой мир, как
в мифе об Эре, в котором вся
философская нагрузка состоит в том,
чтобы показать, что люди все время
надеются на другой мир. Они-то
сами будут теми же, а вот мир будет
другой, и скупец тогда не разорится,
и тирана не свергнут. Но тирана
свергли, а скупец – разорился.
Почему? А потому что они не
всматривались в себя. В том смысле,

что мир только один, и в нем — измени себя! Другого не будет. Мир без этого не изменится. Что значит — другой мир? Это значит — изменение мира. Тиран и скупец предполагают, что это мир будет меняться, а они сами просто перейдут из мира в мир, но уже с другим результатом. А Платон говорит — нет. Вот мы имеем те карты, которые имеем, и играем только ими. Других карт не будет. Меняйтесь сами. А скупец или тиран всегда обвиняют других. Они обвиняют удары судьбы и свою неосмотрительность, но не свою природу, не свою собственную натуру.

Я сделал это отступление, чтобы сделать еще один шаг – следующий, вытекающий из этих рассуждений. Значит, я сказал: есть Логос. Грубо говоря, все эти идеальные предметы – которые нам близки и из которых мы можем узнать все, что вообще можно узнать, всматриваясь в себя и себя изменяя – можно назвать Логосом. Повторяю – все эти предметы, о которых я говорил вам. Небо – есть Логос. Музыкальный инструмент – есть Логос. Язык – есть Логос. И вот здесь нам навязывается интересный шаг рассуждения, определяющий очень существенную вещь в греческом

мышлении. Именно на фоне проблемы Логоса или, вернее так: в горизонте проблемы Логоса и души. Под душой мы постепенно начинаем уже понимать своего рода некоторую душу душ. Что называется у Платона душой? – Душа душ, то есть такой предмет, воздействие которого на людей рождает в них души. Конструктивный предмет, подобно музыкальному инструменту, который тоже есть Душа душ. Так вот, в горизонте проблемы Логоса и возникает проблема естественной, природной необходимости.

Ведь рассудите сами, природная необходимость есть явно что-то, что

нужно увидеть, само собой оно не видится. Это нечто, что можно раскрыть, установить, имея какие-то предпосылки, проделав какие-то ходы мысли, потому что природная необходимость, как говорят философы науки – это не просто то, что существует вне нас. Вне нас могут существовать и демоны, и всякие одушевленные существа, скажем – мифические герои. Разве это природная необходимость? Разве это природа? Нет. Природа – это нечто такое, что устанавливается на основе определенных предпосылок или, говоря на современном языке, на основе определенных абстракций,

допущений, каких-то ходов мысли.
Это – первое.

Во-вторых, и это самое главное, ясно, что природная необходимость не может быть видна неопределенному мышлению. Скажем, у скупца или тирана явно неопределенное мышление или хаотическое, разорванное. Они в себя не заглядывают. Себя не изменяют. То есть, не всматриваются в какое-то целое. В Логос не вслушиваются. Как говорил Платон, у тирана *по природе* не может быть друзей. Он не видит природной необходимости. Понятие о ней не существует в его сознании.

Значит, природная необходимость или закон не есть нечто, что можно просто увидеть. Или не есть нечто, что просто есть. А нечто, для чего еще нужно что-то сделать, чтобы к этому прийти. И поэтому я вас предупреждаю, что в историко-философских классификациях существует неправильное, на мой взгляд, противопоставление, которое выражается не только в противопоставлении понятий и проблем, но и противопоставлением философов и философских школ. Противопоставлением между теми, кто, рассуждал о душе, в том числе, и о мировой душе или о душе душ, и

теми, которые были натуральными философами, естествоиспытателями, философами природы, такими как Анаксагор, Анаксимен, Фалес, Демокрит, которые стояли на точке зрения естественного природного закона или природной необходимости. Такое противопоставление в действительности поверхностно и сути дела не отвечает по той причине, что само понятие души и рассуждение о вей или о Логосе на уровне идеальных предметов и есть условие проявления понятий природной необходимости или закона. Есть условие способности

философа или ученого видеть в природе не явления, которые хаотичны и разрозненны, а действие того, что греки называли – по-природе.

Вот когда они говорят "по-природе", значит они говорят о чем-то, что имеет предпосылки видения этого только "по-природе". И такой предпосылкой является, например, то, что мы называем душой. Или такой предпосылкой является существование, возникновение, создание, понимание особых конструктивных предметов, через которые и при условии существования которых можно

мыслить и говорить о природной необходимости. А без них, то есть если душа ваша не организована и не воспроизведена через эти особые предметы, мы никакой природной необходимости увидеть не сможем и о ней не узнаем. И тогда, присутствуя, как я цитировал вам старых философов, мы отсутствуем. Или, опять же, по Гераклиту, мы не слышим даже близкого, не знаем того, что под носом. То, что близко, и то, что под носом, как оказывается, узнается только таким образом, через такие предметы. Поэтому философы, которые рассуждали об этом, и философы, которые рассуждали о

природной необходимости, в действительности – едины. Они двигались в одном облаке мыслей и мысленных ходов настолько, что, скажем, в учении того же Гераклита, которого зачисляют обычно (и правильно) в материалисты, содержится, казалось бы, совершенно непонятная для материалиста вещь, а именно – рассуждение о душе, которое кажется наивностью.

Так вот, я хочу предупредить не только против противопоставления чего-то, что – "по-природе", но еще и против более невинных вещей, которые, тем не менее, все время

навязчиво звучат, что, вообще, якобы есть в философии что-то наивное, незрелое. Ничего этого нет. Если уж люди начали философствовать, то с наивностью они давным-давно распростились. Древние по сравнению с нами не наивны, просто само это слово не приемлемо по отношению к философии, в которой мы имеем дело с глубочайшим опытом мышления и сознания; оно не содержит ни наивностей, ни остатков мифологических воззрений. Хотя бы потому, что одним из терминов, вокруг которого образовывалась философская мысль, был термин мастерства. Мастер.

Мастер – это не тот, кто все знает, а тот, кто хорошо знает то, что он знает. А это всегда предполагает последовательность. Только через последовательность, выполнением до конца какого-то дела по логике этого дела мы проходим по острию бездны незнания.

В прошлый раз я говорил вам об осознаваемом философами парадоксе, что если бы наше знание, которое мы иногда называем наивным (раз знание предшествующее, значит – наивное), вообще зависело бы от того, что относится к предмету знания и что будет открыто в будущем, то никогда

ни в какой данный момент ничего вообще высказать и помыслить было бы нельзя. Но тогда как же мыслить в условиях незнания? Я говорил, что философия есть знание о незнании. Как же вообще тогда что-либо можно знать и высказывать? Если сама философия утверждает об этом.

Вот здесь, в этом срезе, и появляется фигура последовательности и мастерства, до конца мастерского выполнения дела.

Следовательно, появление у Гераклита таких вот, казалось бы, спиритуалистических фраз, не есть какая-то непоследовательность или

наивность. Повторяю, наивных философов нет и не может быть по определению. И появление таких фраз, словечек, оборотов – есть выражение существующей глубокой связи между нашей возможностью узнать о природной необходимости и возможностью следовать ей или возможностью говорить "по-природе", как оно есть на самом деле, а не так, как нам кажется, и – добавка к этому или необходимое условие – и душой, то есть вот этими конструкциями, через которые канализируется сам по себе хаотически разбросанный ход наших

впечатлений, восприятий,
переживаний и мыслей.

Вспомним понятие целого, о
котором я говорил в прошлый раз, и
введем одновременно различие
между мышлением и восприятием.
Вот, например, перед нами дом.
Никто никогда не видел дом
целиком. Но мы – видим дом. Но
никто, повторяю, никогда не видел
на самом деле дом. Более того, не
существует такой точки наблюдения
– ни по математическим
соображениям, ни по соображениям
нашего способа восприятия – с
которой можно было бы увидеть дом
целиком. Со всех сторон – нет такой

точки. Эта же проблема проявилась и в современной феноменологии, в которой существует знаменитый пример – куба, который мы никогда не видим одновременно со всех сторон. Но мы же видим куб. То есть, видя какие-то стороны куба – а мы видим не все стороны, – мы видим куб. Так вот, термин "бытие" как раз и применяется к "видимому дому в целом", к "видимому кубу в целом.". Раньше говорили: виден дом в целом, виден куб в целом. Феноменологи же говорят иначе: дом виден мысленному взору. И я сейчас хочу вам пояснить на проблеме природной необходимости одну

фундаментальную возможность, о которой уже говорил – возможность распада целого. Но прежде просто напоминаю тот ход рассуждения, который уже применял, когда говорил о доме, когда говорил о чем-то таком, что видно мысленному взору, хотя его можно при случае и обойти, чтобы увидеть все стороны. Но в каждый данный момент этого нельзя сделать, хотя это движение можно предположить. Мы уже знаем, что движение нашей мысли организуется особыми предметами.

Итак, у нас есть допущение движения. Допустим, – вспомните платоновский миф о пещере – что

нам связали руки и ноги и мы не можем двигаться. (Слово "движение" мы берем здесь как метафору, конечно, потому что речь идет о движении мышления.) Итак, мы привязаны и находимся в пещере, и, не имея возможности повернуть голову, смотрим на ее стену, на которую проецируются тени предметов,двигающихся за нашей спиной. Этот миф как раз иллюстрирует проблему необозримости того, что мы, тем не менее, видим. Мы видим дом. Но мы не можем обойти все стороны дома; в данном случае, даже метафорически, мысленно, обойти.

Мы видим тени. И эти тени мы можем соединять различным образом. Я говорил уже: можно видеть только одну панель дома и соединять видимое, и, может быть, в этом будет даже какая-то закономерность. Например, мимо дома проходит несколько раз лошадь, и мы, исходя из ситуации, видимый нам зад лошади соединяем с панелью дома и пытаемся составить — что? — некое целое, которое видимо мысленному взору. Но что в таком случае видит мысленный взор?

Давайте возьмем другие слова. Я говорил на языке целого, а теперь буду говорить на языке природной

необходимости, то есть чего-то, что "по-природе", но само по себе – *одно*, к чему применяется понятие бытия: дом или дойность или, если угодно, кубность. И многое неопределенное – из того, что мы видим в разные моменты – должно быть при этом составлено так, чтобы мы увидели "одно". Но ведь мы можем неправильно проводить процесс составления, незаконно объединять панель и зад проходящей мимо лошади и даже установить некую регулярность. Помните, я рассказывал вам, что в платоновской пещере тоже были умники, которые научились, следя за движением

теней, составлять науку о тенях. У тирана ведь тоже есть наука о том, как вести себя. Он только одного не знает – каковы вещи по природе. То есть, он связывает то, что по-природе разорвано, что неопределенно, как говорит Платон. Вот это – фон проблемы природной необходимости. В идее природной необходимости (потому она и называется природной необходимостью) выражена одна из основных черт восприятия мира греками, их понятие о природе, понимаемой не как какая-то совокупность деревьев, камней, рек, ручьев, гор и т.д., не в таком чисто эстетическом смысле слова

"природа". Соединим все это со словом "закон". По-природе – значит естественно, то есть независимо от наших фантазий, от образа нашего сознания.

И эта идея греков была, повторяю, идеей чего-то, что действует естественным образом или самодействует. Идея чего-то, что дает свои не планируемые человеком, не входящие в его намерения результаты. То есть, природа есть нечто, что *обрацает* человеческие поступки. Или, говоря иначе, природным является какое-то самодействующее последствие человеческих деяний, которое показывает себя

обращениями, превращениями, скажем, дня в ночь. В этом контексте и появляется у Гераклита природная необходимость. И в античной трагедии есть превращение, происходящее по-природе, например, в случае мифа об Эдипе, по природе — женщина, на которой он женится, есть его мать. И обнаруживает это себя превращениями, обратными сторонами поступков Эдипа. Следовательно, есть нечто, о чем человек не знает и что он должен был бы знать, и это — есть нечто по-природе, или природная необходимость. Вот эта игра чего-то, что есть по-природе, что

естественным, независимым от человека образом составляет какое-то целое – из которого, если что-то вырвать, то последствия обрушатся на нашу голову – и есть идея природной необходимости. Но, описывая ее, я употребил все термины, которые я вынужден был употребить при описании души. Помните, целое – нечто отличное от хаоса, нечто, конструктивно воспроизводящее наши мысли в потоке, в котором наши мысли распадались бы, если бы не было этого нечто, то есть идеального предмета. И теперь, описывая природную необходимость, то, что

понимается под действием природы, которая живет своей жизнью, у которой есть законы, описывая саму мысль об этих законах, я вновь применил эти термины, имеющие отношение к Логосу. Только через Логос выступает природная необходимость, и Логос оказывается условием того, что мы вообще эту природную необходимость можем увидеть и помыслить. Именно в этом контексте природная необходимость стоит у Гераклита, и в таком же контексте она стоит у Платона.

Отличие одного, целого, от многого или неопределенного, от беспредельного — это основная

философская парадигма, которую вы встретите в аппарате философствования. До сих пор я просто, так сказать, вынимал внутренности куклы философии, но я-то вынимал, а она сама по себе и все равно — единое целое. И кукла эта говорит следующее: как одно может быть многим? Или, иными словами, как целое относится к одному? Вся проблема, которую я обсуждал перед этим вне специальных философских терминов, обсуждается обычно как техническая проблема взаимоотношения философских понятий. То есть, сначала

появляются понятия, а потом
обсуждаются проблемы путем
обсуждения взаимоотношения
ПОНЯТИЕ, в предположении, что
всем известно содержание и путь
образования проблемы. Но этот путь
может быть и неизвестен, потому что
античные тексты оставляют нам,
казалось бы, лишь схоластические
рассуждения, скажем, о парадоксах
Зенона, о многом и одном, об
апориях. И вот это взаимоотношение
понятий и утрясает философ, потому
что он уже перешел на язык
теоретического рассуждения и не
обязан каждый раз возвращаться к
истокам проблемы. Но когда теряется

исходная культурная атмосфера и среда, то может потеряться и внутреннее понимание структуры ниточек, на которых кукла дергается, и понимание того чревовещателя, который голосом куклы говорит. Поэтому передо мной и стоит такая вот одновременно благодарная и неблагодарная задача – все это распаковывать.

Теперь вы, надеюсь, понимаете – после двух предшествующих бесед – что такое бытие или одно. И, чтобы добавить немного материала, который воссоздавал бы реальный живой нерв этой проблематики, которая со стороны текста

представлена у нас схоластическим парадом понятий, я еще раз приведу пример, который приводил на прошлой лекции. Приведу как иллюстрацию бытийной проблемы у греков.

Ну, вы знаете, я об этом постоянно говорю, что греков, как настоящих философов, занимала проблема возможности того, что в действительности есть. Например, возможность мышления. Мышление есть, люди мыслят. Греки знают об этом. Но, будучи философами, они спрашивают — как это возможно? Не просто в смысле описания того, как это происходит, а в смысле того, как

вообще возможно, чтобы это происходило? И вы знаете сократовский парадокс, который состоял в том, что мы узнаем нечто тогда, когда как бы уже заранее знаем то, что мы должны были бы узнать. Иначе, если бы мы заранее не знали, какую из мыслей нам нужно узнать, то мы не могли бы эту мысль даже выбрать. То есть, не могли бы ее идентифицировать. А раз мы ее идентифицируем, значит, мы ее знаем, и, следовательно, мышление как движение мысли невозможно. Более того, к этому есть еще одна добавка, а именно: в действительности нечто, являющееся

условием знания, всегда существует. У Аристотеля нитью рассуждений проходит мысль об общем, которое в каком-то смысле заложено в нашей душе, и в этом узнаются мысли Сократа, то есть оно каким-то образом существует всегда, что выражалось и Сократом, и Платоном в теории воспоминаний как утверждение о том, что в действительности мы не узнаём что-то, а припоминаем то, что знали. Следовательно, некоторые знания врождены нашей душе, и, в строгом смысле этого слова, мы не вновь, не впервые их имеем, а лишь припоминаем. Припоминаем что? —

вспомните фразу, которую я раньше говорил: душа припоминает в беседе, беседуя сама с собой, потому что мышление есть беседа, которую душа ведет сама с собой в связи с каким-то предметом. Но при этом она еще и вспоминает то, что видела в общении с Богом. Теперь мы соединим проблему врожденности мышления иди врожденности знаний с проблемой возможности или невозможности мышления, и получим проблему бытия и мышления, как она все время крутилась в греческом мышлении в качестве ответа на вопрос о том, как же возможно мышление.

Следовательно, вопрос: как возможно мышление? – связан с проблемой такого знания, которое всегда есть. Странное очень знание – которое всегда есть. На современном языке это назвали бы "априорным знанием". Греки же говорили "врожденное", и философы Нового времени, кстати, тоже так говорили. Декарт тоже говорил – "врожденное знание". Почему? Какое врожденное знание? Припоминание? Часть смысла этого знания-припоминания я вам объяснил, когда обсуждал миф о мальчике-рабе, который посредством маевтики Сократа вспоминает то, что он знал, а именно

– знание теоремы Пифагора.
Оказывается, это знание было у него в душе. Собственно, этот миф-метафора и поясняет невозможность действительной, полной передачи мысли другим людям, то есть – невозможность мыслить за другого. Или, как выражался Платон (я буквальную формулировку привести не могу, потому что ее нет у Платона): знанию нельзя учить, оно есть само-деятельный акт, каждый раз возобновляемый, и каждым – само-лично. Вот что иллюстрируется проблемой воспоминания. Но есть еще и бытийная проблема, и я как раз к ней вас веду, чтобы дать некоторое

представление о характере греческого мышления в связи с проблемой бытия. Это представление частично и высветит нам то, что мы обсуждали, когда говорили о том, что само мышление и говорение о существовании необходимости в мире имеют какие-то свои предпосылки, относящиеся к проблеме души. И, тем самым, к проблеме бытия.

Я приведу это рассуждение в его современной форме, в которой оно изложено у одного датского писателя, поразившего воображение Нильса Бора, о чем я тоже упоминал. Был такой датский писатель Матер,

написавший книгу "Приключения датского студента". На русском языке вы это рассуждение можете прочитать в биографии Нильса Бора, она издана в 60-х годах в переводе с английского. Это рассуждение – просто калька с античной философии. Автор, видимо, очень любил античную философию и в живой современной литературной форме очень удачно воспроизвел античную идею, поэтому я и пользуюсь этим живым изложением. Студент, о приключениях которого рассказывается в книге, ведет беседу со своим кузеном. Он говорит ему следующие слова (по ходу дела я

попрошу вас отметить важные для нас слова, относящиеся к проблеме бытия в той форме, как она есть у греков):

"Несомненно, мне и раньше доводилось видеть, как излагаются мысли на бумаге. Но с тех пор как я явственно осознал противоречие, заключенное в подобном действии, я почувствовал, что полностью потерял способность написать хоть какую-нибудь фразу. И хотя опыт подсказывал мне, что так поступали множество раз, я мучаюсь, пытаюсь разрешить неразрешимую загадку: как человек может думать, говорить или писать. Пойми, друг мой,

движение предполагает направление. Разум не может развиваться, не продвигаясь вдоль определенной линии. Но прежде чем начать движение вдоль этой линии, разум должен осмыслить это движение. Другими словами, человек продумывает любую мысль прежде, чем начнет думать. И любая мысль, кажущаяся плодом данного момента, содержит в себе вечность. Это сводит меня с ума. Как может возникнуть мысль, если она должна существовать до того, как родилась? Когда вы пишете фразу, она должна сложиться у вас в голове прежде, чем вы перенесете ее на бумагу. Но ведь

до того, как она сложилась у вас в голове, вы должны думать, иначе откуда бы вам знать, что фраза может быть написана? И прежде чем вы думаете о ней, вы должны иметь о ней представление, иначе как вам могло прийти в голову о ней подумать? И так продолжается до бесконечности, и эта бесконечность заключена в данном моменте. — Черт возьми, — ответил кузен. — В то время, как ты доказываешь, что мысли не могут двигаться, твои мысли активно движутся! — Какой-то заколдованный крут! — сказал студент. — И это только еще более запутывает дело, в котором не дано

разобраться ни одному смертному. Понимание невозможности мышления само по себе содержит невозможность, а признание этого в свою очередь приводит к неразрешимому противоречию." [13]

Даже если я и обращаю ваше внимание на какие-то ключевые слова в данном тексте, то все равно все, что я скажу потом, будет для вас неожиданностью. Итак, я подчеркиваю ключевые пункты. Во-первых, ясно, что мышление есть движение: "Всякое движение предполагает направление, — продолжает студент, — но если это

так, то каким образом движение, совершающееся в данный момент, содержит в себе бесконечность?" То есть, для того чтобы оно совершилось в данный момент, нужно сначала пройти бесконечность. Как все это возможно?

Здесь заключена вся теория движения – физического движения, как она строилась у греков, и вся теория атомов, как она возникла в греческой философии. То есть вся атомистика – то, что называется атомами, то, что называется физическим движением, движением по кругу, скажем, идеальному, как у

Аристотеля. И здесь же заложены все проблемы времени, которые обсуждаются в физических терминах у тех же Аристотеля и у Платона. Все они возникли из рассуждений в ходе продумывания парадокса, относящегося к возможности или невозможности мышления.

Все внутренние мысленные необходимости продумывания этого парадокса с его ключевыми словами: бесконечность, данный момент, завершенная бесконечность (здесь ведь предполагается, что для того, чтобы что-то случилось сейчас, должна завершиться бесконечность), бесконечность, заключенная в

данном моменте — все это есть мыслительный материал, из которого вырастали первые понятия об атомах, которые были суть атомами движения, а не просто частицами вещества, хотя они были и частицами вещества — и интересно рассмотреть, почему они оказывались частицами вещества. И проблема времени как категории, относящейся к человеческому сознанию, к космосу, к миру тоже возникла из последовательного продумывания простой, казалось бы, проблемы, которую я бы выразил в ее современном варианте в виде забавного, в общем-то, парадокса.

Проблема вечного двигателя. Есть такая роковая проблема, которая мучит всех нас, интерпретаторов античной философии – проблема вечного двигателя у Аристотеля, мучительная проблема, в которой ничего понять невозможно. Но все-таки какой-то кусочек ее понимания, возможного понимания, заключен в продумывании нами все того же вопроса – как возможно мышление? Потому что само это понятие возникло тоже из продумывания вопроса: как возможно мышление? Или, как возможно движение? Движение есть, но как оно возможно?

Более того, здесь же мы имеем
проблему данного момента, который
содержит в себе бесконечность – это
все та же наша проблема целого, о
которой мы уже рассуждали. Ведь
конструктивные, идеальные
предметы воспроизводят и
каналшируют через себя
хаотический, бесконечный поток
человеческой психики, разлагаемой
и разрушаемой временем. Значит, мы
должны в какой-то момент, чтобы
произошел акт мышления, иметь
бесконечность в каком-то виде или
форме или иметь заверченный,
бесконечный ряд чего-то. И этот ряд
оказывается условием мышления. Я

пока подаю все в виде дилеммы, а не в виде реальных ответов греческой философии, чтобы показать рождение самих проблем в ее терминах.

Перед этим я говорил вам о бытии, и пока вроде бы не видно связи того, что здесь было сказано и прочитано, с проблемой бытия. А эта связь есть. Поскольку в проблеме бытия, как я ее сформулировал, содержится одно очень важное различие, которое очень занимало греков. А именно, различие между разными смыслами, в которых мы применяем термины мышления. Скажем, я говорю: "я мыслю", или "я думаю,

что..." Здесь термин "мышление" или "думаю" означает, в действительности, две вещи, он двойственен. С одной стороны, "я думаю" дается в смысле имеющегося у меня сознания того, что я думаю. Повторяю, "я думаю" означает мой рефлексивный акт относительно какого-то совершающегося процесса мышления — это отражение сознанием факта или акта или процесса мышления. И, во-вторых, "я думаю" подразумевается в смысле самого этого процесса или акта мышления. И греки предполагали — а также, естественно, и мыслили в горизонте этого предположения —

некую фундаментальную разницу между этими двумя вещами.

ЛЕКЦИЯ 9

В прошлый раз мы обсуждали темы, образующиеся вокруг весьма условного примера – так называемого парадокса студента, с помощью которого зафиксирована основная проблема, которая греков как первичных философов (то есть не первых, потому что трудно сказать, кто были первыми, а именно – первичных) занимала. Это – проблема невозможности мышления. Мышление есть, но оно невозможно.

Но какое мышление невозможно?

Мышление как чудо, которое совершается во времени.

Несомненно, что мы имеем опыт в мире, что мы что-то о нем знаем и что-то мыслим. Но мир устроен так, и человек устроен так, или человеческое восприятие устроено так, что непонятно, как это все бывает. И, развивая эту тему, я наметил то, как выступает различие между сознанием мышления, с одной стороны, и, с другой стороны, чем-то, что мыслит и что можно назвать самым процессом мышления или чем-то природно существующим, таким, что

действует как бы за спиной человека, само собой, и даже проецирует свет на что-то, что мы видим, но проецирует его из-за спины, само оставаясь невидимым. В самом этом парадоксе студента, который в действительности является современным пересказом античного парадокса, который совершенно ясно, четко и осмысленно, с пониманием дела был сформулирован еще Сократом. В этом парадоксе мы имеем различие между сознанием мышления как совокупности рассудочных или, скажем на новом, современном языке, рефлексивных

актов, которые может совершить человек, отдавая себе отчет в том, что идет процесс мышления, и пытаясь его как-то контролировать, организовывать и направлять — и чем-то, что мыслит, что есть сам процесс мышления или мыслящее, или — мы знаем это уже по проблеме мышления и бытия — бытийное, то есть то, что должно быть само.

И я так же сказал, что в этой проблеме содержится и проблема элементов и атомов, истоки самой этой проблемы. И здесь же содержится ответ на странную загадку Аристотеля по поводу первичного или вечного двигателя —

по поводу того, в чем его смысл. И вот все эти непонятные вещи содержатся внутри этого парадокса — в том смысле, что они появились (учение об атомах, учение об элементах, учение о вечном двигателе) в процессе раскручивания самого этого парадокса, который, повторяю, очень четко осознавался античными мыслителями.

Таким образом, перед нами атомистика и учение об элементах. Это две разные вещи, но они связаны в каком-то историческом ряду. Есть учение об элементах, и есть первая атомистическая теория. И то, и другое принято считать первичным

или первобытным, наивным научным взглядом на мир, первой наивной научной теорией или предвосхищением нынешней атомной теории. Ведь мы под теорией в науке подразумеваем то, что вырастает на основе определенных наблюдений, экспериментов и на основе определенных правил построения научных теорий, а то, что мы находим в античности, выступает в нашем представлении как наивная или первая ступень в том развитии познания, которое впоследствии привело его к тому, что мы теперь называем атомной теорией строения

материи. Мы предполагаем, что греческие философы или натурфилософы наблюдали мир и, путем наблюдения, открыли то, что сегодня мы называем атомной теорией, но поскольку это была первичная, наивная стадия, то на этой стадии они вносили в свои выводы многие предрассудки, заимствованные из религиозных суеверий, из мифических антропоморфных представлений, из магии – одним словом, из своей детской наивности. Но мы уже знаем, что с наивностью-то дело как раз обстоит не так. Ее нет в философии.

В греческой атомистике есть одна интересная философская, если так можно выразиться, стилистика — я не знаю, как это еще назвать. Бергсон очень хорошо сформулировал эту проблему, и с его помощью можно, не слишком утруждая вас сложными понятиями, пояснить и попытаться ухватить то, с чего начинается акт философствования. Бергсон говорил, что бывают моменты, когда люди, говоря о вещах, в которые они верят, вдруг удивляются, что эти вещи происходят. В эти моменты "вдруг" как бы становится слышен некий голос, говорящий: это невозможно, этого же не может быть! И вот с

этого голоса, то есть с того момента, когда человек прислушался к этому голосу, и начинается философствование. Вот стоит стакан. — Нет, этого не может быть. Это невозможно! Именно это ощущение, что это невозможно, и испытываешь, когда слышишь то, что говорится об атомной теории греков. Ну невозможно, чтобы они на основе каких бы то ни было наблюдений мира, пришли к гипотезе, что мир создается из атомов и на эти же атомы распадается. Так же как невозможно, просто интеллектуально недопустимо, чтобы осталась в истории и

передавалась бы по традиции теория и философское учение, которое учит, что весь мир состоит из воды, и все, что образовалось в мире, образовалось из воды. Или теория о том, что весь мир состоит из воздуха и все, что в нем есть, образовалось из сгущений и разрежений воздуха. Трудно понять, сопоставляя интеллектуальную бедность этих утверждений и их, вообще-то, невозможность — с той интенсивностью и богатством интеллектуального переживания, которое с ними связано. Настолько сильное и богатое переживание, что сами эти утверждения остались в

истории философии, и мы сегодня рассматриваем их как первоначальный, наивный этап познания мира или первую ступень научного анализа мира. И то же самое относится к атомизму. Ну хоть убейте меня — невозможно это, если имеется в виду, что греки предположили, открыли на основе наблюдений атомное строение вещества и мира. Не может этого быть!

И вот, ощутив это возражение — "не может быть!", искренне пережив ощущение, что это ну никак невозможно, мы, может быть, именно в ЭТОТ МОМЕНТ становимся на

другой путь какого-то иного представления и анализа, на котором можем понять, что же действительно случилось, что произошло, и каким образом, скажем, представления об атомах могли появиться.

Сделаем сейчас простой предварительный шаг. Он предполагает, что вы помните то, что я рассказывал вам о Пармениде, о проблеме бытия. В каком смысле бытие — одно, в каком оно — сферично, кругло, в каком смысле — не имеет границ, хотя и сферично? В каком смысле оно не уменьшается и не убывает, в каком смысле существует и не может перестать

существовать? В каком смысле то, что не существует – не может начать существовать? Вот некоторые простейшие аксиомы, постулаты, которые были сформулированы в четких рамках одной определенной проблемы. Вот то, что я называл проблемой бытия, то есть такой проблемой, в которой и мысль, и бытие вместе выделены и пережиты греками. Помните, я рассказывал вам – нечто становящееся, некое бытие существующего. Не существующие предметы, а бытие существующего описывается в иных терминах, чем само существующее. Существуют предметы, а бытие этих предметов

таково, что о нем мы можем говорить только, что оно — *одно* , что оно — *завершено* .

Из того, что я говорил о Пармениде, вытекает, что, фактически, греки устанавливают аксиому бытийного мышления или мышления о бытии, или, вернее, мышления через бытие обо всем остальном. Мышление через бытие о существующем. Они устанавливают аксиому или постулат, скажем так: не рассеянного мышления. Этот постулат гласит, что нет генезиса для того, что есть и было всегда. То есть, если мы понятие бытия ввели таким образом, что это понятие применяем не к

исчезающим или возникающим предметам, а к тому, что мы называем бытием этих предметов, то само построение нашего рассуждения заставляет нас, в рамках этого рассуждения, считать, что нет генезиса для того, что было всегда. Бытие само не имеет генезиса. Или — дня бытия не нужно искать других причин, оно просто есть.

Но раз мы таким образом говорим о существующем, подходя к нему через бытие, которое одно, тогда мы уже не можем спрашивать: откуда оно возникло? Оно, фактически, постулировано нами как то, что есть всегда. А для того, что есть всегда — и

греки очень четко это поняли – нет генезиса, нет причин. Тем самым я вывожу один из постулатов атомистики, общий для всей парменидовско-гераклитовско-демокритовской философии. То, что существует всегда в неизменных формах – неизменно. Но как бытие, а не как существование. То, что существует всегда в неизменных формах, не должно иметь причин и, самое главное, – не нуждается в объяснении.

Теперь, оговорив все это предварительно, посмотрим, с чем сталкивается такого рода попытка мышления, то есть попытка мыслить

что-то такое, что существует вполне отдельно от всего другого. Иными словами, когда мы говорим, что предметы или существующее меняется, исчезает, уменьшается, увеличивается, и отличаем от этого существующего бытие, то фактически полагаем, что бытие как нечто, о чем мыслится и что тождественно мышлению или, как говорил Парменид, бытие и то, что узнается мыслью в качестве такового — одно и то же. Так вот, попытка такого мышления о чем-то, вполне отдельном от всего остального — того, что не есть бытие существующего (например, бытие

трубки, как я уже объяснял в прошлый раз), такое мышление прежде всего сталкивается с тем, что мир вокруг нас есть мир вещей и предметов. Невинная, казалось бы, фраза. Но она означает простую и, одновременно, сложную вещь. Акт философского мышления происходит внутри массива сложных знаковых и культурных систем. Мир ими расчерчен и обозначен. Это системы мифа, ритуала, особых существ, история которых есть история генезиса мира. Вы знаете, что в мифологии история богов есть история, в терминах которой мы понимаем (или человек, находящийся

внутри этого мифа понимает), как возник видимый ему мир. Поэтому, когда я вижу дерево, то что я вижу? Я вижу то, что назвал предметом или вещью. Но если я внутри мифа, то вижу не то, что я вижу, а то, что обозначено мифом. Когда я слышу гром или вижу молнию, то я вижу, скажем, гнев Зевса – гнев бога, который бросает перуны. Или, иными словами, вижу то, что обозначено символами и стоит внутри знаковых структур смыслов. Эти смыслы многотысячелетней историей упакованы во внешнюю сказочную простоту мифов. И наши действия, организующие нашу

социальную жизнь тоже, в свою очередь, организованы вокруг этих мифических представлений в виде ритуалов, организующих наши представления и вообще режим нашей не только социальной, но и отдельной индивидуальной жизни. Я говорю это к тому, чтобы сказать, что когда возникает понятие "элемент", то оно означает, что увидеть вещи — значит увидеть не вещи, а элементы. Или, иными словами, увидеть вещи не так, как они обозначены их мифом. Ведь видеть вещи так, как они обозначены мифом — есть естественный или спонтанный ход мышления. А "элемент" появляется в

философской терминологии и в терминологии видения мира как конечный пункт разложения вещей, в котором я перестаю видеть вещи. Или, иными словами, я перестаю в них вкладывать уже обозначенные мифом смыслы и связи между ними.

Повторяю, термин "элемент" появляется как конечный, предельный термин такого хода мысли, в котором приостанавливается спонтанная работа мышления. Спонтанная работа — это когда мы автоматически сцепляем: услышал гром, значит — бог бросает перуны. Или между богиней такой-то и богом таким-то

было то-то и то-то, и поэтому в мире есть то-то. Но это все предметы, а не элементы. Я не пытаюсь сейчас раскрыть само догматическое содержание теории элементов, а стараюсь пояснить, в каком контексте — и это, кстати, самое главное для этого понятия — не столько догматическое содержание, сколько вот это — в каком контексте появляется сам термин "элемент". Он появляется как конечный термин такого разложения мира предметов, после которого мы перестаем видеть в мире предметы, а видим элементы. Почему? Потому что видимые нами предметы и вещи есть продукт

спонтанной, символической работы нашего сознания, зафиксированный в знаковых культурных системах. А философская задача возникла впервые как задача деспонтанизации и де-автоматизации работы сознания и знаковых систем смысла.

Предметом спонтанно производятся в нашем сознании некие смыслы, а элемент — это то, к чему я пришел, остановив эту спонтанную автоматическую работу. Или — иными словами, прибегая немного к современному языку, — сняв предметный язык. Предположение, что предметный язык не есть язык Логоса или чего-то такого, внутри

чего мы живем и к чему мы причастны, и что производит в нас не что-нибудь определенное, не какие-нибудь конкретные представления или знания, понятия или образы, а саму способность к тому, чтобы нам самим не спонтанно и не автоматически производить мысли, представления, образы и понятия.

Для того чтобы пояснить вам то, что я имею в виду, напомним еще одну странную метафору о произведении, которое, как выразился бы, наверное, ваш любимый Эйзенштейн, – "вторая природа" или, как он еще выражался, "неравнодушная природа". То есть,

скажем, роман – это такое произведение, которое не есть образ или описание чего-то находящегося вне произведения, а произведение, которое говорит о самом себе и содержит в себе мир в том смысле, что оно не предлагает нам мысли, а как бы вовлекая в себя, инициирует процесс нашего мышления, заставляет нас мыслить. Или – дает возможность мыслить.

Так вот, в Логосе, как понимали его греки – Гераклит, Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Демокрит – есть нечто такое, внутри чего мы впервые можем помыслить что-то. Логос не обозначает что-то вне себя, но, попав

в него, мы, как чайинка, попавшая в чашку чая, разворачиваемся. И этот разворот предполагает, что произведение, которое дает мыслить, а не просто сообщает мысли о чем-то другом, о каком-то предмете вне произведения – это произведение ведь тоже произведено. И вот эту-то произведенную ситуацию, которая сама, если ты находишься в ней, порождает какие-то представления мысли и позволяет нам что-то видеть и что-то мыслить, в античных теориях обозначает слово "элемент" или разложение вещей на элементы. Другими словами, то, что я говорю, означает, что теория элементов

вырастает не из наблюдения над миром, не из наблюдения, например, над водой — что вот есть тела мокрые, или что другие тела можно представить как испарение чего-то, что раньше делало что-то мокрым — одним словом, не из позитивных наблюдений, а из своего рода психотехнического опыта. Из глубокого опыта сознания и психотехники, осуществляемой над этим сознанием. Если под психотехникой понимать в данном случае технику приведения себя в определенное состояние или в определенное место, находясь в

котором можно увидеть нечто, чего не увидишь, не придя в это место.

И основная процедура, которая здесь совершается, это процедура, как я ее уже назвал — деавтоматизации или деспонтанизации. А теперь я назову немножко иначе. Это процедура десимволизации. И, не поняв, что это процедура десимволизации, мы не поймем язык античной философии. В особенности таких философов, как милетцы: Анаксимен, Анаксимандр, Фалес — представители так называемой философской милетской школы, первые натурфилософы. Эти философы выражали свои мысли на

мифологическом языке, языке богов, мифических существ. То, что называется у них элементами, раньше называлось именными словами — именами божеств. И эти же имена будут фигурировать у самих представителей теории элементов. Но, всматриваясь в суть дела, мы можем увидеть, что, совершая какую-то ментальную работу, пытаюсь привести свое сознание в такое состояние, в котором человек открыт бытию или Логосу, который будет давать мысль, эти философы, хоть и брали слова и названия из уже существующей традиции, но употребляли их, десимволизируя. Это

была, условно скажем, первичная десимволизация. Метафоры, символы, знаки, которые были в ходу в окружающей знаковой культуре, массив которой лежит на нашем мышлении, на нашем сознании, у милетцев вступают в новые связи таким образом, что мифологические смыслы или ритуальные смыслы нейтрализуются, и делается это с одной только целью – открыть себе такое пространство (греки называли его бытием), в котором могут возникать смыслы, новые смыслы, другие смыслы. То есть, не какие-то готовые смыслы сообщаются философами, которые строили

теорию элементов, а потом – теорию атомов, но строится новое пространство, организуется какое-то место, в котором уже могут возникать новые смыслы.

Логика возникновения новых смыслов есть то, что навязывается и становится обязательным в силу самой структуры нового пространства. И эта логика стала называться логикой мышления. Например, возьмем какое-нибудь выражение Демокрита, скажем, то, которое я уже цитировал: то, что существует всегда в неизменных формах, не должно иметь причины и не нуждается в объяснении [1]. Это

что такое? Продукт наблюдений? То, что мы наблюдали много-много-много вещей и наконец объединили их, и высказали эту мысль в качестве закона? Нет. Это обязательность, идущая от того, как мы говорим, если говорим о бытии и вот таким вот образом отличаем бытие от существования. В этом случае мы должны считать, что бытие есть всегда. А то, что существует в неизменных формах, само не нуждается в генезисе. Таким образом, у греков появляется то, что потом уже в применении к другим вещам, в продолжение традиции стало называться логикой. Мы

говорим — по логике: вот так и не иначе. Но по логике чего? — А по логике того, каким образом мы построили то пространство, в котором возникают новые смыслы, возникает мысль. Раз именно таким образом заговорили о том, что увидели в этом пространстве, то неизбежно, то есть — по логике, существует именно такой постулат: то, что существует всегда в неизменных формах, не должно иметь причины и не нуждается в объяснении. Поэтому, кстати (я сейчас немножко украду у самого себя последующее рассуждение), можно, например, постулировать

атомы. Сейчас я отвлекаюсь от содержания понятия "атом", я просто указываю, что атомы — это то, меньше чего мы не пытаемся осознать. (Откуда они появились, мы не спрашиваем.) Что я тем самым сказал? Я сказал, что атомы — не из наблюдения. Не из того, что кто-либо когда-то в Греции наблюдал какие-то проявления атомной структуры в опыте и наблюдении и из этого опыта и наблюдений предположил, угадал "лицо" скрытой атомной структуры.

Итак, понятия элементов появляются в контексте проблемы мышления (или в особой задаче мышления), в

котором приходится снимать,
убирать из мира предметы и вещи,
чтобы увидеть не вещи, а элементы,
из которых состоят вещи. Тогда, если
мы встречаем слово "элемент": вода,
воздух, огонь (скажем, у Гераклита
это — огонь, у Фалеса — вода), то,
следовательно, у нас фазу должно
возникать некоторое подозрение — и
это подозрение потом оправдается, —
что, когда говорят "вода", не имеют в
виду воду в смысле предмета, потому
что сама вода — это как раз предмет, а
не элемент. Огонь — это предмет, а не
элемент. Воздух — это предмет, вещь,
а не элемент. Если мы приостановим
в себе автоматическое связывание

значений слов, употребляемых философом вроде бы в привычных ассоциациях, тогда постепенно нам будет открываться смысл того, что в действительности говорится. Хотя, конечно, трудно быть уверенным в том, что этот смысл откроется нам до конца, потому что очень трудно реконструировать столь древние пласты философского мышления. Но, во всяком случае, одного-то мы можем добиться — восстанавливать хотя бы возможный контекст этого мышления. Возможный — в одном простом смысле, который, хотя и интуитивен, но все же прост. Под возможностью я имею в виду нашу

ВОЗМОЖНОСТЬ ПОМЫСЛИТЬ ЭТО КАК ЧТО-ТО, В ПРИНЦИПЕ ДОПУСТИМОЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ИНТЕЛЛЕКТОМ.

Фактически, я этот критерий уже употреблял, когда говорил, что на основе наблюдений греки догадались о том, что вещи состоят из атомов, но как это возможно? Я не могу этого помыслить. Не может быть этого. Любой мыслящий человек знает, что такое опыт, что такое наблюдение, каким путем из опыта и наблюдений делаются выводы, как они выстраиваются в теорию. Нет, этого не может быть. Здесь что-то другое. Вот что я имею в виду под возможностью. Возможность есть

наша способность воспроизвести *другое* в качестве возможности нашего мышления. И мы имеем на это право, потому что наивностей в философии не существует. Если люди жили в прошлом, то это еще не означает, что они были глупее нас. Мы допускаем и должны допускать, что это такие же философствующие человеческие существа, как и мы. И мы можем вступить с ними в общение.

Так вот, я сказал, что элемент в том его значении, которое употребляли греки, везде выступает в качестве прежде всего не предмета и не вещи. Поэтому, я повторяю, "вода" – это не

вода, "воздух" — это не воздух и
"огонь" — это не огонь. И то, и другое,
и третье — слова, взятые из
символического контекста
мифологии и космогонии, но
десимволизированные,
деавтоматизированные. И, в этом
смысле, означающие то состояние
мышления, в которое философ или
наблюдатель может себя привести, и
в котором он перестает видеть вещи,
то есть перестает видеть то, что
видится по законам знаково-
символических связей, лежащих на
его сознании — на "культурном"
сознании философа. В этом состояла
фундаментальная роль первых

теорий элементов – последующих атомных теорий. В этом смысле философия выполняет одну очень важную, но странную функцию. Так что слова, которыми я обозначу эту функцию, тоже странные. Я говорил, что вся проблема мышления как особого, отдельного состояния не есть ни один из тех предметов, которые мыслятся в этом состоянии. Например, если я мыслю через бытие, то знаю, что бытие трубки не есть ни одна из моих трубок. Бытие трубки – это то, что одно. Нет множества бытия трубки. И это состояние, в котором я мыслю, особое; это – мышление мышления,

которое производит возможности мышления, которых не было бы без этого состояния; без этого состояния мы видели бы вещи, видели бы богов, следовали бы ритуалам. То есть – это отдельное бытие мышления, и оно, помимо деспонтанизации, деавтоматизации, означает некоторую функцию, о которой следует сказать, что это странная регрессирующая или архаизирующая функция. Сейчас я поясню, что я имею в виду. Попробуем, рассуждая, понять роль этих теорий.

У нас есть наша культурно-историческая последовательность или последовательность появления

внутри культур разных феноменов или явлений. А именно, мы знаем, что был первобытный анимизм или тотемизм, локальные племенные системы представлений. Затем — есть миф, имеющий многотысячелетнюю историю, которую распутать очень трудно, в том числе и потому, что это продукт напластования множества индивидуальных усилий, хотя сам он является коллективным творчеством. Или — продуктом коллективного творчества. И уже затем в этом ряду появляется философия. Но эта последовательность не является эволюционной, даже если и кажется, что сначала был первобытный

анимизм, из него появился миф, а из мифа – на эдаком древе эволюции выросла еще и наука, и философия. Дело в том, что в каком-то смысле философия и наука – наука как часть философии или умозрительное теоретическое мышление – возвращают человека от мифа к проблеме того, как работает человеческое восприятие. Условно скажем, домифологическое сознание. Именно в этом смысле это – регрессивная (я ведь не случайно сказал "символизация") функция, возвращение мира и себя в досимволизированное состояние, состояние более близкое к тому, как

вообще работают способы
восприятия или сознание человека,
чем к своему непосредственному по
исторической линии
предшественнику, а именно — к мифу.
На самом деле возникающая
философия дальше от мифа и ближе
к тому, что мифу предшествовало
или что было скрыто внутри мифа
работой системы восприятия
человека, которая выражалась через
репродуцирование и полагание в
мире особых психических
предметов, которые несли смысл и
информацию. Вы знаете, что миф
есть способ не восприятия, а
мышления. По законам знаковой

системы мышления работают и первичные или, вернее, первобытные системы родства, что очень хорошо показано французским антропологом Леви-Строссом.

Так вот, по отношению к тому, как работает человеческое сознание, сам миф или ритуал есть вторичное образование, которое интерпретирует прежде всего продукты работы психики, но определенным образом. Настолько определенным образом, что впоследствии основатель психоанализа Фрейд пытался, и небезуспешно, применить к анализу мифа или к тотемической системе

основные процедуры психоанализа, говоря при этом о ситуации человечества, когда через мифические предметы и существа канализировались определенные, в его терминах, бессознательные состояния психики. То есть, Фрейд в своем анализе как бы идет от предмета, который что-то производит в мире. Скажем, мифические отношения между Зевсом и его женой — это происходящие в мире события, и психоанализ Фрейда идет как бы от события в мире, о котором говорится в этом мифе, к тому, что выразилось в реальном восприятии и работе

сознания через рассказывание этого мифического события. Он рассматривает мифический вид события как определенный интерпретативный вид другого события, события в сознании или в восприятии, или в переживании своей психической жизни.

Следовательно, философия и умозрительное мышление как раз и совершают эту регрессирующую работу через своего непосредственного предшественника по мыслительному материалу – через миф. И через предшественника же философия перескакивает к тому, что лежит под мифом или до мифа,

пытаясь высвободить некоторую мыслительную работу. У Демокрита в этой связи появляется очень странное понятие, которое отбрасывает очень важный свет на всю атомистическую теорию. Фактически, это даже два понятия, две части оппозиции: незаконнорожденная мысль и законнорожденная мысль. Обратите внимание на словоупотребление. У нас есть привычное уху слово "закон", есть научное восприятие мира, говорящее, что мир устроен согласно каким-то законам. Видеть мир, устроенный сообразно каким-то законам – есть мысль, но какая? В

данном случае я не сказал бы, что законнорожденная, скорее – законосообразная. То есть способная видеть законы и соотносываться с ними. Но, простите, Демокрит и пользуется словом "законосообразная" – и тут депо не в погрешности перевода. Значит, в представлении Демокрита, мысли рождаются законами. Не просто мысли, которые организуются в соответствии с какими-то законами или являются их изображением, а именно законнорожденные мысли. А есть и незаконнорожденные.

Вы помните, что я говорил вам уже много раз: есть рассеянное

мышление, мышление спонтанное, автоматическое. Или назовем его "мышление по-мнению", по-представлению. Мышление, в котором представления и понятия рождаются чем-то другим, отличным от самого этого мышления. А мысль законнорожденная – это такая мысль, которая рождается бытием. Не в том смысле, что законнорожденная мысль есть мысль, совершающаяся по каким-то логическим законам – скажем, согласно умозаключению, на основе определенной связи суждений или высказываний, связанных в определенную логическую структуру.

Законнорожденная мысль есть мысль, рожденная законом, в смысле – рожденная Логосом или рожденная произведением, производящим мысли, а не описывающим что-то вне себя. Или мысль, произведенная "собором", в смысле упомянутого ранее высказывания Гюго о том, что "собор" не отражает что-нибудь вне себя, а производит что-то в нас, когда мы входим в него. Он является для нас пространством возможной жизни и возможности наших состояний. То есть, он не изобразителен, не произведение, равнодушная природа, а конструктивен. Я все время приводил

вам этот мотив – конструктивности таких образований, которые греки называли Логосом, законом, бытием. Это образования, держащие нас, если говорить, немного архаизируя, в бытии. И, держа нас в бытии, они дают нам мыслить. Не держись мы в бытии, мы не мыслили бы, и это мышление не зависело бы от наших рассуждений, от нашей способности иметь восприятие, переживать, связывать слова по каким-то логическим или другим законам. Демокрит говорил: это все не ясное мышление или – незаконнорожденное [2].

Приведу еще пример законнорожденной мысли. Это один из первых образчиков научного рассуждения, который потом стал называться (я избегаю этого слова, потому что оно влечет за собой модернизирующие ассоциации) словечком "симметрия". Итак, Земля (эта мысль фигурировала уже у милетцев, и Демокрит ее повторяет, формулируя закон: почему то, а не иное; но вы сейчас не обращайтесь внимания на это, мысль пока непонятна), находясь или в воздушном пространстве, в середине его, или поддерживаемая водой, парами воды тоже в середине водного

пространства, может рассматриваться нами как неподвижная [3]. Почему? По какой причине? А по той причине, что у нее нет причины двигаться в ту или иную сторону. На современном языке скажут – по соображениям симметрии.

Неправомерно ей двигаться ни вправо, ни влево – нет для этого никаких причин. Нет оснований – ни влево, ни вправо, ни вниз, ни вверх; она постоит в середине. И вот когда начинают мыслить так, то и мысли чем-то "порождаются". То есть, они не приходят в голову просто так, из раздерганного и рассеянного

временем мышления, а рождаются законом. Каким законом?

Попробуйте уловить этот стиль.

Всякий ученый просто привыкает к такому способу рассуждения, и поэтому ему очень трудно как бы со стороны дать себе отчет о стиле своего рассуждения, в его, так сказать, особой наглости. Мы сейчас все это употребляем как само собой разумеющееся, поскольку имеем в современной науке формальный аппарат симметрии, который прекрасно отработан и может работать вообще без понимания смысла того, что делается, и дает прекрасные результаты. Но, может

быть, мы что-то сможем все же уловить, если возьмем это в контексте того, что Демокрит называл законнорожденной мыслью. Мысль о неподвижности Земли именно таким вот образом – законнорожденная. Хотя, повторяю, образцы научного мышления закрепляются и повторяются настолько фундаментально, что, например, у Декарта одно из самых блестящих его рассуждений о преломлении света тоже основано на соображениях симметрии – на основании того, что лучу нет причины отклоняться ни туда, ни сюда, и он должен пройти по

прямой. И это принимается в качестве научного рассуждения, к которому, правда, потом добавляется характеристика, что это сделано по соображениям симметрии. А в действительности – почему сделано? Здесь в мышление входит то, что производится чем-то и только этим чем-то. Все остальные соображения отклонены.

Мысль о том, что луч идет по прямой, потому что нет причин ни вправо, ни влево ему идти, – эта мысль или соображение порождено конструктивно. И вот такой же законнорожденной мыслью является и мысль об атомах. Вы помните

проблему движения, которую мы рассматривали, что только мысля из бытия о существующем, можно сказать, что есть неделимое, минимальные какие-то отрезки, которые сами не имеют частей. Мысль о таких минимальностях рождается тем же путем, что и мысль о том, что Земля неподвижна и находится в середине, потому что ей нет причины двигаться ни вправо, ни влево, ни вверх, ни вниз. Это — законнорожденная мысль, а не просто пришедшая нам в голову.

Эти вещи очень трудно объяснить не потому, что именно вам это трудно объяснить, их трудно объяснить в

принципе, даже самому себе, и высказать вслух очень трудно, потому что они просто фундаментально входят в наши мысленные привычки, которые мы просто не замечаем. Это уже наша вторая натура.

Эта законнорожденная мысль и есть бытие как условие понимания природы. Ибо что такое природа? Природа – это существующее. А бытие – это бытие существующего, в том смысле слова, который дополнителен теперь для нас, но который резюмирует то, что я говорил раньше о природной необходимости. Я говорил, что природная необходимость появляется

на фоне чего-то другого – на фоне Логоса. Без Логоса мы никакой природной необходимости не увидим. Но природная необходимость не есть Логос. Лишь помня это, мы понимаем, что бытие есть условие понимания природы. Условие понимания, я подчеркиваю. А бытие, теперь мы можем это сказать, помня о еще одной законнорожденной мысли Демокрита, состоит из атомов. Следовательно, в каком смысле мир состоит из атомов? В том смысле, что атомы есть условие понимания мира или природы. Вот что означает утверждение о том, что природа

состоит из атомов. Или – мир состоит из атомов и в них же растворяется.

У Демокрита есть очень странная фраза. С нее у него, якобы, начинался один из больших трактатов, который дошел до нас только во фрагментах. Первая фраза звучит так: "Вот что я хочу сказать о Вселенной: человек есть то, что мы все знаем" [4]. Вот и попробуйте это понять. Демокрит хочет сообщить нам знание о Вселенной. Но все, что он хочет или может сказать о Вселенной, о мире, что человек есть то, что мы все знаем. Перевернем эту фразу немного: человек есть то, что мы все

знаем, вот что я говорю о мире.
Ничего понять невозможно!
Невозможно, если претендовать на
понимание, а не на догматическое
воспроизведение того, что сказали
другие. Можно воспроизвести это, но
понять, допустить как возможную
мысль — невозможно. И тем не
менее, фраза звучит именно так: вот
что я говорю о целом, или хочу
сказать о целом, о Вселенной —
"человек есть то, что мы все знаем".

Здесь атом применяется к бытию, и,
когда говорится, что природа или
мир состоят из атомов, то имеется в
виду, что бытие и есть условие
понимания природы. Или,

конкретнее, бытие состоит из атомов, бытие атомарно, и мы должны так понимать природу и мир, то есть вещи, предметы, существующие в нем.

Я подчеркиваю, что эта непонятная фраза говорит о чем-то, что является условием понимания природы. Есть бытие – и в нем человек. Напомню еще раз предшествующий пассаж: человек есть то, что мы все знаем – говорю я о целом, о Вселенной. Значит, основное, что можно сказать о Вселенной, – это то, что в ней имеется человек как условие ее понимания. Потому что – теперь я немного резюмирую – я говорил уже

на прошлой лекции, что атомы, то есть законнорожденная мысль об атомарности движения мышления и есть условие того, что это движение вообще может совершаться.

Вспомним парадокс датского студента, для которого невозможность мышления состояла в том, что должна быть задана последовательность. Для того чтобы мышление шло в каком-то направлении, должно быть известно это направление. А слово "в известном направлении" означает, что в тот миг, когда должен совершиться акт мышления, уже имеется бесконечность этого акта.

Знать направление – значит пройти мысленно все, что можно пройти – и начать движение. Но как же можно начать движение, если уже в этот миг должна быть вся бесконечность? – Невозможно.

Выход из этого тупика, в том числе и в случае с парадоксом Зенона, реально был найден Демокритом, когда он постулировал дальнейшую неделимость, то есть наличие чего-то минимального, далее неделимого, не имеющего частей. И тогда становится возможным движение, поскольку нет непрерывности, безграничной непрерывности деления. Теперь добавим к этому еще

одну законнорожденную мысль. Я говорил, во-первых, о минимальной неделимости, после которой нет уже деления на части. Минимален атом движения, континуируемый по движению мысли. И, во-вторых, мы имели первую законнорожденную мысль, которая гласила, что нет генезиса для того, что существует всегда в неизменных формах, оно не должно иметь причин и не нуждается в объяснении или — в генезисе. Но тогда, в каких формах существует то, что есть всегда, или действует всегда, или действует непрерывно?

Что такое мальчик, который вспоминает теорему Пифагора? Он вспоминает в своей душе, и знание его в действительности есть воспоминание, а не познание нового. Что это значит? Это означает остановку знания или мысли в зависимости от того, что предполагается в действующем всегда и непрерывно. То есть, от того, что греки называли врожденностью идей, и что потом Декарт и современный лингвист Хомский снова будут называть врожденностью идей. То есть, это — предположение некоего внеэмпирического, непрерывно

действующего, но атомарного сознания. То есть, атом мысли есть нечто непрерывно и всегда действующее. И это нечто — *врожденная идея* .

ЛЕКЦИЯ 10

...и это еще одно предупреждение — очень сложно говорить об этом, потому что мы имеем дело только с обрывками мыслей, с сохранившимися немногими свидетельствами. Немногими — по сравнению со всем объемом культуры, который был очевидно громаден. И, имея дело с немногими

сохранившимися свидетельствами, мы должны понимать, что их немного не только потому, что многое было уничтожено и утеряно, а еще и потому, что мы, в общем-то, не полностью знаем, какие были способы философствования и общения в античном греческом мире. Например, все ли предавалось "бумаге", все ли записывалось? Или, скажем, были какие-то вопросы и ответы на эти вопросы, которые были вообще достоянием конкретного — в конкретном месте, в конкретный момент времени — общения ученика и учителя или общения членов, условно скажем,

философского кружка, философской школы или даже секты, если угодно. И добавляя это к фактору потери многих свидетельств, мы еще больше усложняем свое положение и, в конечном итоге, понимаем, что вынуждены реконструировать, восстанавливать что-то по обломкам, а всякая реконструкция, всякое восстановление несет в себе опасность модернизации, искажения и приписывания грекам того, чего они на самом деле не думали и думать не могли. И здесь нас может выручить и выручает только понимание того обстоятельства, что если уж мы вошли в область

философии, то там нет места наивности, нет места таким первоначальным якобы наивным предвосхищениям — детскому лепету по сравнению, естественно, с нашим взрослым разговором. Ничему этому нет места в философии. Никакой наивности не было. Даже более того — и это тоже, может быть, будет нас выручать в наших попытках реконструкции — если мы очень постараемся, очень хорошо поработаем и если нам повезет, то, может быть, мы подумаем и узнаем то, что сами всегда думали и всегда знали. Как и греки.

Прошу прощения за такое догматическое возвешение истины, но таков уж закон философии. И если честно отдавать себе отчет в том, что ты знаешь, откуда знаешь, ты ли первый это знаешь, знали ли другие или не знали, то, ей-Богу, просто возникает ощущение, что, в сущности, все одно и то же. Все это всегда знали и говорили, по-разному, конечно, но по сути — то же самое. Но в том-то и хитрость, что вот это "то же самое" мы откроем лишь в том случае, если очень подумаем и если нам очень повезет.

Я рассказывал вам об атомизме, вернее, начал рассказывать и ввел проблему законнорожденной мысли и незаконнорожденной и объяснял, что законнопорожденная мысль не есть мысль сообразующаяся с законами мира (в этом смысле она была бы законосообразной, а не законно-порожденной); законнорожденная мысль есть мысль конструктивно порождаемая какими-то изобретенными человеком, от бытия зависящими особыми произведениями или особыми, идеальными — я добавляю это понятие для дальнейшего хода рассуждения — телами.

Когда мы говорили об идеальном инструменте, то имели в виду идеальный инструмент, порождающий только правильные гармонии, в отличие от хаоса, который сам собой проникает в нашу голову. Следовательно, для того, чтобы в голове нашей были гармонии, мы должны дать идеальному инструменту породить их в себе, и тогда это будут законнопорожденные гармонии. Но идеальный инструмент есть особое тело, например, тело числа. Я напоминаю вам это для того, чтобы сделать еще один шаг в связи с атомизмом. Ведь даже вплоть до

Аристотеля, а у Демокрита в особенности, не говоря уже о пифагорейцах и Платоне, атом, то есть не-делимое, в философии всегда сопряжен и просто совпадает со словом "тело". Терминами для обозначения атома были, с одной стороны, слова: "форма", "идея", а с другой стороны – "тело", "особое тело". Что же это за тело, и что мы можем о нем сказать?

В самом конце прошлой лекции я привел вам одно очень странное высказывание Демокрита, и сейчас его напомним, добавив к нему еще одно тоже странное высказывание, Демокриту принадлежащее. Или

даже целых два высказывания. И мы попытаемся их как-то раскрутить, чтобы понять, о чем шла речь, или — в чем состояла попытка греческой философии в случае с атомизмом. Поскольку нас интересуют не ответы греков, а пафос, внутренний замысел греческой философии, которая впервые как бы на наших глазах становится. Первая фраза, которую я уже приводил в прошлый раз, из "Малого космоса" Демокрита. Это почти утерянное произведение, сохранившееся лишь в обрывках, и первый пассаж из него звучит так: "О Вселенной, вот, что я имею сказать как о целом: человек есть то, что мы

все знаем" [1]. Казалось бы, никакого отношения к атомизму. Поэтому добавим следующее, тоже странное, утверждение и увяжем его мысленно в голове с понятием "тела". Утверждение следующее: "Боги, философы и животные имеют больше пяти чувств" [2]. То есть – воспринимают мир чем-то еще, помимо известных нам органов чувств. Подчеркиваю – боги, философы и животные. Соединим теперь эту фразу с еще одной его фразой: "Истина и явление суть одно и то же. Явное дает нам возможность увидеть невидимое". Или: "Явное позволяет нам избежать обмана

незаконнорожденной мысли или обмана, в который нас ввергают наши органы чувств" [3]. Обратите внимание на противоречие, которое содержится в последних двух вещах. Ведь концепция атомизма, будучи продолжением линии Парменида, предполагает некоторое чувствами не принимаемое, подлинное бытие. Или некий чувственно не воспринимаемый, глазами не видимый подлинный вид бытия. Вид — в смысле увидеть, а не в смысле родо-видовом.

Как же так? У богов, философов и животных есть еще какое-то шестое чувство. Условно привяжем это

шестое чувство к тому, что я называл телом. Атом — в то же время — тело. Но атом не видим для пяти органов чувств в качестве тела. По отношению к пяти органам чувств он — невидимая частица, далее неделимая, выходящая за рамки наших ощущений, представляющая вещи в том виде, в каком перед нашими органами чувств они никогда не выступают. Тогда предположим гипотезу, что, может быть, вот это некое шестое чувство имеет отношение к атому, как к особому телу. Ведь если атом одновременно — "особое тело", то, в качестве только тела, он требует и

особого чувства, то есть должен наблюдаться в виде явления. Лишь тогда мы можем уже точнее привязать последние фразы к первой. Следовательно, тогда можно сказать, что истина и явление действительно суть одно и то же, если атомы как тела могут являться чему-то, что не есть наши пять органов чувств, а какое-то особое чувство, которое есть у богов, философов и животных. И в таком случае можно сказать, как и Демокрит говорит, что явное (кстати, на бытовом языке явное означало бы нечто, видимое нашим пяти органам чувств, а в нашем предположении этого не означает, а

означает что-то другое)
предоставляет нам возможность
распутать мир незаконнорожденной
мысли или такой, каким он
представляется при наличии пяти
органов чувств.

Атомы — и с этого мы начнем
распутывать дальше, потому что пока
я предложил только завязки для
вашего мышления — есть формы или
имеют формальный статус или модус
бытия. Так. Что это значит? Я
возвращаюсь все к той же первой
демокритовской фразе: человек есть
то, что мы все знаем. А как с этим:
говорю я о целой вселенной? Я в
прошлый раз вам сказал, что эта

фраза прежде всего означает, что человек есть в космосе, во Вселенной как осуществленная предпосылка возможного знания о Вселенной. Повторяю, человек имеется, есть во Вселенной как существенная предпосылка возможного знания о ней же, и поэтому первое, что можно сказать о Вселенной, это то, что человек есть, имеется.

Я подчеркиваю здесь один момент, который действительно очень трудно уловить. Когда я говорю: человек есть во Вселенной, и это условие возможного знания о Вселенной как целом, то есть как она есть сама по

себе, а не какой кажется, то здесь не столько высказывается, вернее, здесь вообще не высказывается мысль о том, что для того, чтобы иметь знание о Вселенной, нужно о ней мыслить, а для того, чтобы мыслить, должен быть субъект мышления, в этом смысле — человек. Так, что, якобы, он должен мыслить о Вселенной, и это есть условие знания о Вселенной? Нет. Это тавтология, банальность. Не об этом идет речь. Речь идет не о том, что для того, чтобы что-то знать, нужно совершать акты познания. Нет. Здесь имеется в виду другое очень тонкое обстоятельство. Имеется в виду, что

акты понимания человеком мира не
есть акты, совершаемые рассудочно,
как бы со стороны, – вот здесь есть
мир, разыгрываемый передо мной
как спектакль, от которого я отделен
авансценой, рампой, и я, находясь по
эту сторону рампы, глядя на
спектакль, совершаю какие-то
рассудочные ментальные акты,
называемые мышлением,
восприятием и т.д., и они, якобы, и
есть условие знания. Нет, не они
условия знания. Условием знания
является то, что во Вселенной
имеется человек, то есть "по ту
сторону рампы" – человек. На своем
языке Демокрит выражает это так,

что у него атомы души всегда перемешаны с другими атомами во всех предметах. Повторяю – атомы души перемешаны с другими атомами.

Итак, во вселенском целом как условии того, что о нем вообще можно что-то знать, имеется человеческая форма. Потом мы попытаемся разъяснить, что это такое, а пока только пометим. В каком смысле человек имеется так, что это есть самое главное знание во Вселенной? (Поскольку это условие вообще знания о Вселенной.) Он имеется как форма, и к этому мы вернемся, а пока просто скажем: он

имеется, и мы все знаем, или — мы все принадлежим этой форме — человек.

Всмотримся в эти слова. Человек есть то, что мы все знаем. Что значит — знаем? Вот здесь как раз у Демокрита проявляется глубокое понимание продолжаемой им традиции, традиции понимания, элементы которого мы видели и у Платона, а именно, понимания, состоящего в том, что есть нечто, что мы все знаем в том смысле, что это есть то, что мы все знаем — оно есть в смысле бытия, но не в том смысле, что мы знаем об этом своем знании. Или, другими словами: человек есть

то, что мы все знаем, но не в том смысле, что мы знаем, что такое человек. Мы не можем этого сказать. Хотя. – знаем. Эта предпосылка, предпосылочность того, что мы все знаем, что есть человек, независимо от того, что мы можем сказать о человеке и как мы можем его определить – существование такого рода понимания знания и есть предпосылка всякого знания.

Здесь Демокритом, продолжающим традицию, фактически определяется форма. Только форма. То есть, нечто такое, что есть, и мы все знаем, что это есть, а вот придать этому облик – а всякое определение придает облик

– мы не можем. Вспомните (для того, чтобы у вас замкнулась цепь ассоциаций) то, что я вам говорил, показывая характер диалога Сократа по платоновскому изложению. Когда Сократ "кусает и жалит" своего воображаемого собеседника, приводит его в противоречие с самим собой, показывает, как рушатся его определения, скажем, того, что такое мужество, что такое доблесть, что такое добро – но при этом Сократ никогда не говорит, что такое мужество, доблесть и добро. То есть, он не говорит этого в общем смысле, а только характеризует поступок – всегда конкретный, потому что не

конкретных поступков не бывает. Мы всегда делаем или то, или то. Сократ говорит как бы, что вот такой-то поступок – добрый, доблестный, и на нем может быть построено вообще определение нравственных норм. Но нигде вы не найдете у Сократа и Платона ответа на то, что же это такое? Как определяется, например, что такое – честно, а что – не честно?

Платон как бы говорит: то, что честно или нечестно, мы знаем только в каждый конкретный раз. То есть, он предполагает существование какого-то органа узнавания, работающего только конкретно, и

этот конкретно работающий орган можно назвать интуицией, нравственной развитостью, которую заменить ничем нельзя. Ведь мы на интуитивном уровне употребляем понятия типа – у человека развитый вкус или неразвитый. Выходя из кино, мы на уровне интуиции всегда твердо знаем, что если человек не увидел того, что мы увидели, передать ему этого нельзя. В этом смысле – о вкусах не спорят. Но, в то же время, спорят, зная, что вот если я что-то увидел, то отнюдь не потому, что это увиденное я могу рассудочно вывести из чего-то другого, определить его и, тем самым,

передать, сделать сообщаемым для других, а потому что во мне есть (или нет) какая-то развитость, которая сама срабатывает. Она или есть, или ее нет.

Нравственная развитость, интуиция – это то, что само срабатывает, то, что есть орган узнавания в каждый конкретный момент, в конкретной ситуации, которому нельзя дать одно правило раз и навсегда. Ни добро, ни честь, ни справедливость неопределимы раз и навсегда, утверждает Платон. Всякое определение должно быть конкретным, то есть предметным. Допустим, я вам скажу: справедлив

демократический строй Афин. Это явное разрушение всех понятий. Способность конкретного рассуждения, отсутствие которой, как позже скажет Кант, равно глупости и которая не формализуема в логических правилах, у греков ориентирована, а не сама по себе живет — и тогда срабатывает интуиция, развитость, что-то, что есть или чего нет. Она ориентирована на форму. Какую форму? На ту, что Сократ называл порядком. Что такое добродетель? Порядок в душе. Какой порядок? Как это понять?

А понять это нужно следующим образом. И к этому прежде всего имеет отношение проблема атома. Атома как условия понимания природы, как условия рассуждения, которое двигалось бы в рамках законнопорожденной, а не незаконнопорожденной мысли. Демокрит, как и потом Платон, вводит представление, ощущение того, что можно было бы назвать пустыми формами. Формы, которые в принципе беспредметны, не определяемы и по отношению к которым бытие нас как личностей, как моральных субъектов или как мыслящих, познающих субъектов

есть конкретизация, заполнение нами этой пустой формы.

Это очень трудно ухватить — я отдаю себе в этом отчет — не в смысле проникновения в нашу "ухватывающую" психологию, а в смысле той трудности, которую испытываю я сам, излагая эти, в то же время, очевидные для меня, вещи. Но попробуем еще раз это проделать. Для этого мне придется немного модернизировать рассуждение, но эта модернизация не будет искажением греческой мысли, поскольку эта мысль есть повторение мною и другими того, что всегда было известно, что всегда

знали. Скажем, я повторяю это сегодня, а в прошлом веке это повторил Кант, и я возьму его пример. Но он тоже повторил что-то, что всегда знали, всегда было, но что постоянно нуждается в том, чтобы о нем заново, с пылом и страстью говорили. Потому что без труда, пыла и страсти мы не узнаем того, что всегда и так известно.

Вы знаете, что Кант ввел понятие категорического императива, нравственной формы, которая самоочевидна равно в той мере, в какой она конкретно никак не определяется. Это только формализм, форма, лишенная какого-

либо конкретного содержания. Тем самым он повторил один ход, который мы уже проследили у Сократа и у Платона – рассуждение, которое строит мораль и мышление на чем-то другом, о чем свидетельствуют наши пять чувств; о желаниях, удовольствиях и социальной пользе, выгоде, так как Кант тоже прекрасно понимал, что на социальной пользе и выгоде не стоит и не будет стоять ни одно универсальное человеческое суждение и ни одна моральная норма. Все относительно. То, что выгодно в одном месте, то невыгодно в другом. Что полезно в одно время,

то бесполезно и даже вредно в другое. Сумма УДОВОЛЬСТВИЕ и неудовольствий тоже ничего не дает. И, кстати говоря, греческая философия ведь была как раз максимально насыщена аргументами, которые нам в юности очень нравятся; например, то, что для одного — сладко, для другого — горько. Французы в XVIII веке все это воспроизвели, повторили в красивых афоризмах, на которые я, к сожалению, не способен. Но вы знаете, о чем я говорю.

Так вот, с одной стороны, философ, в данном случае — Кант, поскольку я на нем пытаюсь строить свое

разъяснение, утверждает, что есть какой-то символ, пустая форма, а конкретное моральное деяние человека, которое мы оцениваем как добро и зло, есть то, что делается в силу понимания этой пустой формы. Она пустая, но она оживает через конкретно узнаваемые состояния и поступки. То есть мысль Канта состоит в том, что человек живет в мире, направленном на некоторые пустые формы, и жизнь его есть интерпретация и понимание этих форм.

Чтобы окончательно замкнуть возможные цепи ассоциаций, приведу пример из совершенно

другой области – из области религиозной жизни, где в смысле опыта сознания, не мировоззрения и не представления, каков мир,... именно в смысле опыта сознания, выполняются некоторые вещи, очень похожие на наши, философские. Например, существует такая вещь, как община во Христе. Что такое община во Христе? Грубо говоря, это взаимоотношения людей, которые возникают и реализуются в зависимости от того, как люди интерпретировали жизнь Христа. Повторяю, что сама их реальная жизнь и реальные взаимоотношения и состояния есть материализация

интерпретации ими значений символа "тело Христова", "страданий Христа". Есть известная история, но история не жизни конкретного человека, а символическая, то есть "пустая", а реальными являются фактические отношения и состояния людей в той мере, в какой эти отношения прошли через интерпретацию. То есть соотнесенность каждого из членов общины с символами и их реальные состояния и отношения и есть воплощение интерпретации ими символов. Это принципиальная вещь, потому что — и вы сами отдаете себе отчет в этом — общество как таковое

не есть община. В каком смысле слова? В том, что оно состоит прежде всего из спонтанно, стихийно сложившихся отношений и связей, которые люди застают уже готовыми. В философии принято называть такие отношения неорганическими. А органическими называют отношения и связи, которые вторичны, прошли через тигель установления и установились в зависимости от соотнесенности людей с какими-то символами и попытками интерпретировать эти символы. В более зрелой социально-политической мысли, скажем, XIX и XX веков эта проблема подспудно

фигурирует уже в виде так называемой проблемы идеального государства. (Простите, я отвлекаюсь, но этот материал очень важно наработать для понимания того, что такое атом, что такое форма и т.д. в качестве правил понимания мира, а не просто натурфилософской гипотезы о том, что в мире, скажем, были частицы с крючками, которые цеплялись одна за другую.)

Например, что значит, когда мы это говорим: реконструкция общества, что мы имеем в виду? Мы имеем в виду, с одной стороны, что общество есть процесс стихийного складывания, продукт стихийного

формирования и возникновения, а, с другой стороны, предполагаем какое-то другое общество, которое целиком было бы построено на разумных основаниях. Но что значит — на разумных основаниях? Это значит, что сначала возникает какая-то конструктивная основа, представление о том, какова должна быть рациональная организация отношений, и затем эти отношения строятся как выполнение этого рационального представления в виде идеального общества или идеального государства. Этот идеал всегда подспудно существует в европейской культуре. Здесь есть, во-первых,

конструктивная позиция разума, который различает стихийные или неорганические отношения, а во-вторых, есть такие отношения, которые устанавливаются после работы разума. В случае, например, рационализма – это разумные законы общества. А в случае религиозной общины – это модель жизни и страдания Христа в понимании членов этой общины. Ясно это? В этом – отличие общины от общества.

Но знаки-то пустые. Это символы, а не описания предметов...

ЛЕКЦИЯ 12

Сегодня мы с вами прощаемся. Эта лекция – последняя. И на прощание я собираюсь говорить с вами на тему, в общем-то, странную. Потому что тема эта о том, как античные философы и вообще греческая цивилизация представляли себе социальную, историческую и политическую стороны всего того, что я вам до этого рассказывал. Или, иначе говоря, как они представляли себе положение человека в мире с социальной, исторической и политической точек зрения. А в широком смысле все это можно объединить одним словом – мораль, если понимать это слово широко, а

не как какую-нибудь отдельно выделенную этику.

Говорить на эту тему всегда несколько странно по очень простой причине — как говорится, "реки исчезли", цивилизация развалилась, и развалилась очень основательно. Настолько основательно, что то, что было, приходится собирать по каким-то дурацким кусочкам, из которых почти ничего нельзя понять, а большую часть того, что понимается, мы вписываем, впитываем в греческую цивилизацию, мы — а не сама она. Это все реконструкции, как я вам неоднократно говорил. К тому же, гибель эллинской цивилизации

является, казалось бы, аргументом против вообще всех возможных социальных, исторических и политических представлений, которые носители этой цивилизации могли иметь. То есть, они как бы не справились со своей исторической задачей. Если понимать под историей некую социальную или политическую авантюру, которую люди устраивают, то эта авантюра для них плохо кончилась.

Но, с другой стороны, этот аргумент на греков, если бы они слышали то, что я сейчас говорю, разумеется, не подействовал бы. Для них он, наоборот, не только не был бы

аргументом опровержения их представлений о морали, о политике, об истории, а, скорее, был бы даже подтверждением того, что они всегда думали. Дело в том, что мы час-то рассматриваем историю с позиций гуманизма, прогресса, чего у самих греков не было. В общем-то, если посмотреть на то, что они говорили, как они организовывали свою жизнь, какую политику считали предпочтительной, в чем они видели человеческое достоинство, то станет ясно, что это был народ довольно жесткий. Не потому, что они жили в жесткое время – время действительно было не сладкое, но,

наверное, и не хуже теперешнего. Ведь известно, что получается, если применять критерии "лучше" и "хуже" по типу: "кто живет лучше" или "кто хуже", особенно если приходится судить о больших пластах истории. Скажем, средневековые занимает в нашей хронологии десять веков — это довольно крупный пласт истории. А мы помним и знаем, может быть, три века. Так что неизвестно еще, как мы сами кончим и что от нас останется. Гибель или уход больших цивилизаций говорит о том, что вообще, видимо, нет никакого предзаданного плана истории, который гарантирует, что

она идет по какой-то нарастающей и что нечто хорошее и великое не может исчезнуть.

История средних веков — крупный пласт, античная история — довольно длинна, а были еще вавилонская и египетская. И все эти "длинные" истории говорят нам об очень странных вещах, поэтому давайте посмотрим на них именно с этой точки зрения, со стороны странностей. Потому что все остальное, в общем-то, неинтересно и скучно, и, к тому же, о многом можно прочитать, а мне не хочется говорить по поводу прочитанного, как и об исторических описаниях.

Попробуем посмотреть на дело иначе, принимая во внимание, что греки были народ жесткий и, в каком-то смысле, одновременно, несерьезный. То есть, у них не было той торжественности, которая у нас есть сейчас и которая появилась у нас потому, что мы имеем исторические концепции прогресса и развития, которых греки были лишены начисто.

Вот я сказал: цивилизации приходят и уходят — и это не поразило бы греков. Естественно, раз среди них были философы, которые считали, что гибель всего неминуема. Просто потому, что космос так устроен, в

космосе есть циклы, и сообразно этим циклам миры вспыхивают и сгорают – сменяются. Есть неминуемое после рождения и расцвета – вырождение, причем не по биологическим каким-то законам, а по свойствам самого человеческого общества и человеческой натуры. У греков вовсе не было сознания некоего гарантированного исторического будущего. Гарантированное будущее полностью противоречило бы греческим концепциям, которые, повторяю, и у Гераклита, и у стоиков были не циклическими, в современном понимании этого слова, а

предполагали космическую смену того, что сейчас есть конкретно. Полную смену. И если бы мы какому-нибудь стоику сказали тогда: что же это вы наделали, ведь выходит, что то дело, которое вы делали, провалилось, то он наверняка просто пожал бы плечами, так как для него эти слова – не аргумент.

В каком-то смысле греки, конечно, – аномалия. На фоне обычной истории, которая есть история инерции. Обычная история – это история крупных образований и архаических структур, которые воспроизводят себя тысячелетиями. Причем часто эти образования могут

быть и просвещенными. Скажем, египетская цивилизация воспроизводила себя несколько тысячелетий, так что нельзя сказать, что в ней жили варвары. Это была цивилизация. А если рассматривать историю как некую инертную массу, на фоне которой вдруг вспыхивает какая-то напряженная человеческая авантюра, которая кончается, как только кончается напряжение, то греческая история, безусловно, была именно такой авантюрой – социальной, политической и духовной, но это, скорее, аномалия на фоне исторического процесса, из которого она вовсе не вытекала. Не

была закономерным порождением истории. Греки, скорее, – мутанты. Так же как Европа мутировала в Ренессанс. И древние греки – тоже мутация, тоже аномалия и тоже авантюра, которая быстро закончилась, оставив осадки в виде классической культуры. Но классическая культура – это одно, а Ренессанс или Возрождение – это что-то другое. Но черты авантюры похожи.

Возьмем одну черту – жесткость в социальных и моральных воззрениях греков, состоявшую в том, что они, как потом и представители Возрождения, осознавали себя

элементом некой особой
космической гармонической
структуры, в которой им казалось
естественным, что есть кто-то, кто
беден, есть кто-то, кто богат, есть
кто-то, кто умен, и есть кто-то, кто
глуп. Зрелище несчастья и беды не
могло смутить ни душу грека, ни
душу Леонардо да Винчи, ни души
так называемых итальянских
ренессансных гуманистов, которые
были гуманистами совсем не в
нашем понимании этого слова. Не в
том смысле, какой приобрело оно
впоследствии, когда обросло
сентиментальной и умиленной
размягченностью и, самое главное,

обросло проблемами опеки и так называемого социального вопроса. Вы знаете, что такое социальный вопрос. Это забота об угнетенных и обиженных. А у греков вообще не было этого чувства.

Конечно, рабство было странным институтом. Но оно во многом было ритуальным, а не каким-нибудь чисто экономическим институтом. Скорее уж символическим институтом, хотя бы в том смысле, что для греков оно проводило границу между готовностью человека в любой момент положить жизнь за свое достоинство и отсутствием этого, но тогда человек

– раб. Как говорил Гераклит, война проводит границу между свободными и рабами [1]. А мир есть постоянная война. То есть, даже в пустяках существует постоянное решение вопроса – готов ли я умереть за свою свободу, и тогда я, может быть, буду свободным, или не готов, и тогда я-раб. Это очень простая вещь и заметна даже в любой уличной драке или по тому, что происходило в концентрационных лагерях, где политические заключенные или духовные люди сталкивались с уголовниками. Уголовники отступали только в одном случае: когда они

чувствовали, что из-за пустяка человек был готов положить жизнь. Это всегда чувствуется. А положить жизнь действительно трудно, потому что вроде бы речь идет о пустяке: ну дали тебе пощечину или еще что-нибудь сделали. Какое, кажется, это имеет значение по сравнению с той книгой, которую ты можешь написать, или с теми качествами, которые непременно проявятся завтра или послезавтра. Но ведь нужно, чтобы эти "завтра" или "послезавтра" у тебя были. А вот если чувствуется, что ты выкладываешься на всю катушку, то это — работает. И греки обладали

этим ощущением в высшей степени. Посмотрите, какая у них была жизнь – полная превратностей. Ведь они основывали свои так называемые колонии черт знает где и – на чем? – на соплях. Максимум тысяча (пятьсот) человек живут где-нибудь, окруженные совершенно чужим морем, которое в любую минуту может их снести. Но нет, они упорно расселялись по миру, не ассимилируя нигде, строили свои колонии, и жизнь их, конечно, все время висела на волоске. Но вот у них возникла какая-то "гражданственность" – у римлян это так и будет называться: "цивитас" – какой-то способ

социальной спайки и объединения, который представляет собой уникальный феномен греческого полиса, который исчез, очевидно, когда исчезла вот эта "духарская выкладка": не откладывать дела на завтра, потому что не имеют никакого значения любые сокровища, которые я из себя могу извлечь, если останусь живым.

То, что я сейчас говорю, не относится, разумеется, к каждому греку, то есть не является эмпирическим описанием, а есть описание пафоса, которым склеивалась та странная общность, которая называлась греческим

полисом, этот пафос пронизывал собой те концепции, которые строились философами – политические, моральные и т.д. Хотя я уже говорил, что не существует отдельно моральных, политических и т.д. концепций. Философствование – это единый акт, и в нем нет отдельно так называемых политических взглядов, отдельно моральных взглядов или отдельно этических взглядов. Все это едино.

Сейчас, с помощью некоторых штришков я пытаюсь ввести вас в эту греческую ментальность. Повторяю, что у меня нет цели построить какую-то серьезную структуру

анализа. Просто нам надо добиться ощущения того, что это было. Я пока беру только подробности, очерчивающие ментальность. а уже потом скажу о более серьезных вещах. Например, один из стоиков говорит (потом, в более позднюю эпоху неоплатонизма, это повторит Плотин), что злые царствуют в силу трусости своих подданных, и это справедливо, а не наоборот. То есть, если ты добр, справедлив и хорош, если ты так о себе думаешь, то сумей отстоять себя в драке. Если злые господствуют, то они господствуют в силу трусости своих подданных, и это справедливо, по мнению

Плотина, уверенного, что война не место для молитв. Не в том, конечно, техническом смысле, что на войне нет времени молиться, а в том простом и фундаментальном смысле слова, что не Богу же братья за оружие вместо пацифистов. Если люди воюют, то и ты воюй. Плохие воюют, и ты, хоть и хороший, воюй. И Плотин очень забавно описывает (конечно, это уже поздняя легенда, реальность могла быть другой, и в других описаниях она действительно немного другая) отступление Сократа с войском. Да, того самого Сократа, о котором мы говорили в самом начале нашего курса. Сократ

отступал вместе с другими и был вынужден, отступая, соблюдать манеру окружающих его "злых посредственностей", с которыми он сражался вместе, то есть обычных людей, которые разгорячены битвой. Но он – философ. И он бросает свой медленный взгляд то на своих – а свои тоже опасны, если охвачены страхом, – то на врагов и спокойно отступает, всем своим видом показывая, что если к нему прицепятся, то он даст сдачи. Такие, говорит Плотин, не погибают, им удастся отступить, если требуется отступление. А погибают те, которые бросаются в паническое бегство. И

очень важен вид, говорит Плотин, уж если ты себя ценишь, то и показывай своим видом, что к тебе подступиться нельзя, и нечего представлять себе внутренний мир сознания собственных достоинств.

То есть, здесь у греков выступает одна очень забавная идея – как бы отрицание морали или чувства доблести. Отрицание ухода во внутренний мир как в некую самоценную доблесть, которая будто бы внутри себя "выше" злых. Нет, греческое сознание не допускает этого. Если ты выше, так не дай себя обидеть. И эта полемика с прекраснодушием принимает иногда

еще более забавные формы. По-моему, это Эпиктет где-то замечает, что насморк означает лишь то, что надо высморкаться, а не то, что мир плох. Рассуждения на эту тему можно встретить почти у всех греческих философов – вот эту нотку. Насморк! – Нужно высморкаться, а не воображать, что весь мир плох.

Или – один из них говорит: что вы мне все рассказываете, что в гимназии (в греческом смысле слова) сильные юноши смеются и бьют слабых. Отсюда ведь ничего не следует. Только смешно – и больше ничего. То есть – никаких вопросов о том, что это не гуманно, что нужно

защищать высоких духом, но слабых телом и т.п. Просто не было такой проблемы. Сократ ведь гордился тем (то есть он не гордился, он был далек от гордости, это нам можно гордиться Сократом), что ему было одинаково все равно – пить вино или не пить. Если пить, то он мог выпить столько, сколько не мог выпить никто другой. А мог и не пить. И это не просто внутреннее стоическое равнодушие, которое построило свой внутренний мир и компенсирует этим неудачные внешние проявления. Нет, и внешне Сократ мог сделать не хуже других. Только это ему безразлично. А сделать –

пожалуйста! Мы пьем? – Пьем! Но ты будешь пьян, а я – нет.

Интересно, что такой одновременно и философский акт, конечно, иллюстрирует всю теорию наслаждений, удовольствия и неудовольствия и всякое другое, типа последующих теорий стоического равнодушия. Но интересно, что все это остается в легенде; греческая история полна аналогичными описаниями. То есть – стоило человеку совершить поступок, и он оставался в памяти людей, в легенде. Это описывалось, об этом говорилось, передавалось другим и пр. Следовательно, это было

конгениально окружающим людям, каждый из которых вовсе не был при этом героем. Повторяю, что все это не есть эмпирическое описание каждого грека. Проблема греческой цивилизации, вообще-то, находится по ту сторону добра и зла. Я не говорю, что греки были хорошие или плохие. Просто эта попытка гражданской или полисной доблести, отличной от варварства, и есть человеческая авантюра, к которой не приложимы такие понятия, как "добрые" или "недобрые". Это совершенно не психологические и не эмпирические вещи, и они не подлежат никакой морализации. Все

это — если уже переходить теперь на философский язык, имеющий непосредственное политическое и моральное значение, но одновременно содержащий в себе и философскую позицию — можно соединить вокруг одной устойчивой идеи греков, которая высказывалась совершенно разными философами: Платоном, Демокритом, Эпикуром, стоиками. Идея очень интересная, имеющая философские импликации, то есть она может быть развернута с очень сильными философскими последствиями. Я ее выражу так: идея полного присутствия. Или идея

полного присутствия в любой нераздельно малый момент.

Повторяю – идея полного присутствия в любой неразделимо малый момент. Попробуем пояснить это через некоторые, так сказать, фасеты этой идеи. Ну, например, возьмем эпикуровский фасет: люди ошибаются, когда ставят удовольствие или наслаждение (не будем говорить, какое наслаждение, хотя, конечно, у Эпикура особая категория наслаждения, но в данном случае это не важно, потому что особое наслаждение тоже есть наслаждение) в зависимость от их длительности. Наслаждение есть

полностью в неразделимо малый момент. Оно все присутствует сразу, и нечего сожалеть о том, что оно не длится. Или – в каждой малой частице присутствует целое. Во всем есть какие-то минимумы в том смысле, что в них представлено все целиком. И поэтому, скажем, можно не цепляться за жизнь, если жизнь есть длительность приятного или радостного. Потому что если ты обрадовался, то – на полную катушку всего содержания этого чувства. И все – с этим можно кончать. Не зависеть от того, как распорядится судьба: продлит она тебе это наслаждение или не продлит,

повторит она его или не повторит. Ты уже пребыл в нем раз и навсегда. И повторение ничего не прибавит, скажет философ. У Эпикура и у стоиков в этом заключено философское выражение основного пафоса, который я назвал "полное присутствие". Конечно, можно уходить, откладывать или ожидать продолжения. Но мир, как я вам уже говорил, – один. Другого не будет. И лишь глупые несвободные страдающие люди, на которых падают последствия их же собственных поступков, могут предполагать, в этом смысле, множественность миров. То есть, что

вот есть завтра, послезавтра, и послезавтра судьба распорядится иначе, ситуация сложится иначе, и можно будет что-то перенести еще и на после-послезавтра. Ничего подобного. Нельзя этого сделать. Только —

сейчас, здесь

В греческом философском выражении это одинаково звучит и у Платона, и у Демокрита, и у Эпикура, и у стоиков, и у менее значительных философов — у всех: собирание всех времен в одном вечном мгновении или в вечном настоящем. Именно это "черным по

белому" прочитывается у греков. Оттуда и пошла, кстати, тема вечного "постоянного", содержащегося в мгновении, которая звучит, например, у Кьеркегора – человека, много размышлявшего о греках, о христианстве и т.д. Она вновь обновляется у него в этом же виде; в связи с экзистенциальной темой у него появляется тоже сознание срабатывания всех времен в мгновении. А если все времена срабатывают в одном мгновении, то это мгновение и есть "вечное настоящее". И можно не продолжать – дальше ничего не будет, потому что это уже есть, и есть полностью.

Пафос полного присутствия настолько характеризует греков, что, собственно говоря, этой "манией" греческая философия и отличается от восточной философии. С точки зрения, например, Платона, мудрец, ушедший туда, где обитает мудрость (ушедший – в смысле, скажем так, шаманского путешествия, не реального, а путешествия в некое пространство, в котором душа снова встречается со своими прежними встречами с Богом) обязан вернуться, и сограждане даже имеют право насильно его к этому принудить – принудить к тому, чтобы он был с ними, если он почему-то

сопротивляется и уходит в
одинокчество. Из мира нельзя уходить.
В мире нужно быть. Такой взгляд
вытекал, безусловно, из того, что
греки как раз и были изобретателями
политики. В каком смысле слова?
Во-первых, они дали идущее от
Платона и Аристотеля одно из
первых определений человека как
"политического животного". В
отличие от самого животного,
человек — "политическое животное".
А раб — просто животное. Почему?
Потому что он — не политичен. А не
политичным он сделал себя сам,
поскольку проиграл войну.

Я сейчас на секунду отвлекусь в связи вот с этой жесткостью греков в их понимании рабства. Я уже говорил, что они были не сентиментальны, для них было глубоко живо сознание (я имею в виду, конечно, философствующих греков, не обязательно философов) того, что у человека как политического животного, у доблестного человека, вообще нет обязанности быть счастливым. Один из греков по этому поводу говорил так: безусловно, счастливым должны быть — нужно стремиться к тому, чтобы это удовлетворить — рабы, дети, животные и женщины.

Повторяю этот ряд: рабы, дети, животные и женщины. Вот их потребность счастья понятна, и нужно поспешествовать удовлетворению этой потребности. А у мужчины не может быть никакой обязанности, никакой мании или претензии быть счастливым.

Вернемся к "политическому животному". Я сказал: греки изобрели политику. Но в определенном смысле этого слова. Потому что под политикой понимаются сегодня, скорее, отношения, идущие от факта существования государства, разыгрывающиеся внутри

государства в смысле борьбы за посты и власть. А с другой стороны — внешние отношения государства с другими государствами. В действительности же, если сопоставлять варваров и греков, то можно сказать, что только у греков и была политика, а у других ее не было. Поскольку политика есть искусство возможного, и она возникает там и тогда, где есть друг от друга независимые силы, признаваемые в их независимости, которую нельзя отменить и с которой необходимо считаться, чтобы добиваться своих цепей. Вот что значит политика как искусство

возможного. Считаясь с независимостью и автономией других инстанций, ты своих целей можешь добиваться только политически, а не другими средствами. И необходимость изобретать и практиковать такую политику появляется у греков в связи с появлением полиса. Демократия, в широком смысле слова, независима от формы. То есть, обычно говорят так, что Афины – это демократия, а Спарта – нет. Но это не так! В том смысле, что и то, и другое – демократия, даже если это автократия или что-угодно, потому что в данном случае важен сам

способ социальной связи —
полисный, или демократический, в
широком смысле этого слова, когда
общее есть обязанность гражданина.
То есть, это не сфера, в которую
гражданин вовлекается или не
вовлекается случайным или не
случайным образом, не нечто, что
ему выпадает, а обязанность,
которую он должен выполнять или
экзерцировать регулярно. Причем эта
регулярность тоже расписывается:
сколько раз в году он должен это
делать, где и как. Повторяю,
политика есть обязанность
свободного гражданина полиса. И
вот это совместное распределение

политики как обязанности,
порождаемой представлением о
доблести, и есть античная
демократия. Демократия не в
современном смысле
демократичности общественного
устройства, при котором мы
связываем ее с голосованием и т.д. и
т.п. В Спарте и во многих других
греческих городах-полисах не было
формы демократии, которая была в
Афинах. И, тем не менее, во всех
этих городах была греческая
цивилизация, а не какая-нибудь
другая.

Итак, полное присутствие или
участие, в том числе и участие

философа. Участие в окружающем; здесь, сейчас, в этом мире – сделай что-то, а не уходи в леса, не уходи в отшельничество. Среди греческих философов не было отшельников. Были те, которые жили в бочках, но сама жизнь в бочке была тоже актом высказывания на агоре своих представлений, а не отшельничеством, в отличие от индийских философов. В древней индийской цивилизации не было политики. Человек в ней был многим другим, но чтобы он был политическим животным – это им в голову не пришло.

Участие в мире, возвращение в мир из путешествия души – обязанность для философа. Это отличает греческую цивилизацию и греческий дух в целом от параллельно разыгрывавшейся истории индийской философии, хотя в спекулятивном смысле, то есть понятийном, было много перекрестов и совпадений. Так вот, сам этот "пафос участия" имеет довольно интересные теоретические последствия в политических концепциях, которые развивал, например, Платон. О них я и хочу сейчас рассказать. Но предварительно закрепим в памяти

то, о чем я уже сказал. Полное присутствие, участие – в общем-то, это идея актуальности, тяготения к чему-то актуально реализующемуся. Отсюда и идет идея мгновения, в котором собираются все времена, когда целое реализуется полностью. Понимание того, что добродетель неделима – или она есть, или ее нет. Итак – идея актуальности. И второе понятие, которое я не применял и которое хотел бы подчеркнуть (я его связываю сейчас с тем, что говорил в самом начале курса) – это понятие конечности. Греки все время возвращались к нему, это был их постоянный пафос: человек, во-

первых, познает конечное умом, и, во-вторых, он сам есть конечное существо. В этом смысле они придерживались того, что на современном языке называют финитизмом. Их теоретические построения, в том числе, основывались на финитизме. Скажем, атомизм – это совершенно явный финитизм, так как греки вообще избегали неопределенной бесконечности. Единственный вид бесконечности, который они признавали, это бесконечность, которая полностью содержится в мгновении. Именно идея конечности позволяла им не строить

бесконечную линию прогресса и, тем самым, не предполагать свою бесконечную длительность. Крах цивилизации, в том числе, и их собственной, самих греков едва ли бы удивил. Космос живет конечными циклами или конечными отрезками. И проявляется это в любой, даже маленькой детали. Скажем, Платон строит свой мир из правильных фигур, так называемых платоновских тел. Этих тел всего пять. Почему из них можно построить все остальное, и почему в этом построении можно устанавливать отношения равенства? По одной простой и очень странной причине. Это все та же финитная

идея, сформулированная следующим образом: треугольники и другие фигуры и линии могут быть уравнены потому, что есть минимальный отрезок. А теперь рассудите сами – если есть минимальный отрезок, то есть и равенство. Равенство фигур возможно. Но это абстрактно-спекулятивная идея. Я отвлекся в сторону. Названная конечность я, одновременно, актуальность или полное присутствие, весьма забавно обыгрываются Платоном в его социально-политических конструкциях, которые воспринимаются обычно как

утопические и даже как первый вариант тоталитарного социализма. В нынешних философских кругах, особенно среди французских так называемых "новых философов" принято поносить Платона как идейного отца Гулага. Я не буду сейчас рассказывать о безграмотности бывших левых, которые просто поменяли знаки своей упоенности словами и своей собственной глупостью. Бог с ними. На самом деле платоновская конструкция есть способ продумывания того, что такое вообще социальная связь, и на чал эта связь может держаться. Всякая

конструкция, не только
платоновская, а вообще всего
греческого социального,
политического мышления, строится
на трех китах, о которых я вам уже
говорил. Эти три кита следующие,
соединенные к тому же вместе,
имеющие соответствия или
гармонии, или корреспонданс (я
имею в виду бодлеровские
символические соответствия),
анalogии трех сиюминутных вещей.
Это устройство космоса, устройство
полиса и устройство души.

Интересно, что устройство полиса
Платон, исходя из понимания
космических гармоний, определяет

особым путем. Начнем этот платоновский путь социально-политического и, одновременно, морального конструирования.

"Республика" начинается у Платона со странного рассуждения о том, что там говорится о философе, который, вперившись глазами в идеал или идеальный образец – гармонию небесных сфер, наблюдение которых упорядочивает беспорядочное движение нашей души, приводит в порядок хаос, когда нестойкие круговращения становятся стойкими – так вот, вперившись в этот идеал, он выбирает также и в своих пристрастиях или в ожиданиях чести

или славы (у Платона – во множественном числе, есть и русское слово для обозначения этого – почести). И он выберет те почести, которые полезны его душе, порядку, открывающемуся через созерцание идеала небесной гармонии. А те почести, о которых он предполагает, что они могут разрушить порядок его души, он отвергает. На что его собеседник говорит значит, философ не должен заниматься политикой, не должен участвовать в политических делах. А философ отвечает: О, нет! Наоборот, он активно будет заниматься политикой в своей государстве, но не на своей родине [

2]. Очень странный оборот. Повторяю, он будет серьезно, на полную катушку заниматься политикой в своем государстве, но, конечно, не на своей родине, потому что мало кому может так повезти, чтобы родина была одновременно и подходящим государством. А собеседник на это отвечает, значит, ты имеешь в виду то государство, которое складывается сейчас, по ходу говорения, и существует в этом говорении. (Я сейчас не осмеливаюсь назвать это государство идеальным, потому что под идеальным государством мы обычно имеем в виду некое существующее

представление, идеал государства, который стараемся реализовать в жизни. А здесь немножко другое, хотя и связанное с этим.)

Следовательно, речь идет у Платона о государстве, которое сейчас возникает, по ходу речи, а мои речи ориентированы на идеал, то есть на уже организованный космическим идеалом порядок души. И вот государство, существующее внутри этого, в Логосе этого разговора, чему оно у нас послужит? Оно послужит порождению политического понимания и мысли о конкретных делах. Оно существует не для того, чтобы быть реализованным. Нет

даже такого места, где его можно реализовать. Да и не нужно этого места, потому что это идеальное государство является лишь производящим Логосом, законопорожателем политических мыслей. Или – появлением законнопорожденных мыслей, а не тех, которые спонтанно, стихийно, просто из навыков, интересов, удовольствий и неудовольствий могут возникнуть. Нет, я сам уже организован так, и то государство, которое стало существовать и возникать в моем языке и только в нем существует – оно называется моим государством. В отличие от

родины. Именно так складывается социальная материя, и так она работает. А почему не срабатывает? Сейчас мы постараемся разглядеть и это, в малой, конечно, степени.

Но прежде, чем к этому перейти, я напомним вам другой такой же оборот, который повторился в истории философии в декартовской фразе. Она абсолютно платоновская (хоть и не в связи с государством), как если бы Декарт занимался плагиатом. Но уверяю вас, что он не занимался плагиатом. Декарт вообще очень плохо знал, в отличие от Лейбница, историю античной философии. И даже гордился тем,

что мало прочитал книг, хотя это весьма сомнительная, конечно, легенда, им же самим о себе распространяемая. Так же, как Ницше распространял легенду, что он — потомок польского графа, а не просто немец. Декарт, как широко известно, говорил: мыслю — следовательно существую и добавлял: теперь это рассуждение будет моим Я. Рассуждение, в котором что-то получается на основе врожденных идей. Вот это уже мое Я, но оно рождено не от родителей. Что же такое это Я? Здесь тоже особенность философского языка. Что это за "Я" такое? Мы ведь

склонны предполагать, что "Я" – это каждый из нас, что врожденность передается актом рождения. А Декарт вдруг говорит: это не то Я. Мое Я – не рождено моими родителями.

Это можно более наглядно пояснить, взяв традиционный термин, а именно – "второе рождение". Один раз ты родился от родителей. А есть еще второе рождение. И это второе рождение совершается в протоплазме некоторых установок и мысленных актов или некоторого Логоса. Например, я стал говорить (я снова беру Платона), и в этом говорении есть "мое государство". Так же как в

самом говорении "Я мыслю, следовательно существую" есть Я, но не то, которое рождено от родителей, а то, которое родилось вторично, заново. Но тут я опять отклонился в сторону.

Итак – государство, которое существует в словах. И Платон задает вопрос: из чего вообще состоит человек? Это тоже очень интересная политическая идея. Почему разговор о политике нужно начинать с разговора о том, из чего состоит человек? Я надеюсь, что вы уже вспоминаете что-то аналогичное, а аналогии всегда очень полезны для понимания. Так вот, Платон разговор

о политике начинается с разговора о том, из чего человек составлен. Помните, что говорил Демокрит о космосе, о Вселенной: первое, что о космосе можно сказать, это то, что мы все знаем, что есть человек. [3] Это абсолютно тот же самый ход мысли. И, предваряя или забегаю вперед, я скажу, что основная политическая идея, вытекающая из греческой связки космоса, души и полиса, была такова, что греки как бы считали, что общество, чтобы хорошо работать, должно максимально отражать собой то, из чего составлен человек. В реальной артикуляции общества, в его

строении должно быть представлено то, из чего построен человек, и это строение должно срабатывать так, как срабатывает в человеке часть его устройства. И более того, хотя это не только платоновская идея, она всеобщая, но Платон потом к этому еще добавит, что у человека должно быть все, что человеку полагается. Это все – общая идея его огромной работы – "Республика". Сейчас я пока не буду говорить, как это связано с антиаскетической тенденцией греческого мышления. Вернемся к составу человека. В обществе должно быть представлено все, на что способен и из чего

составлен человек. Из чего же составлен человек? Вот есть у него чувственность, страсти, наслаждения, аффективная природа. И есть разум. Платон же сравнивает это с двумя конями. Есть пылкий конь, который стремится вперед, не стоит на месте, он быстр. А есть конь-разум, который рассчитывает. Значит, разум, скажем, в голове, а чувственность – это живот. Это чисто символические условные обозначения. А есть еще и третье. Оно называется мужеством. Иногда у Платона это мужество олицетворяется в образе возничего, который управляет конями. Это не

разум управляет конями, а мужество, заимствуя что-то от разума и что-то от чувственности.

Идея Платона состоит в том, что все это должно быть представлено в строении общества. Представлено в соотношении и гармонии. [4]

Например, чувственность в обществе может быть представлена – чек? – производством, дифференциацией ремесел, производством предметов потребления и накоплением богатств, которое может быть безудержным, как говорит Платон. Значит, уже греки наблюдали безудержное размножение потребностей, все большее их

усложнение, изощрение и появление соответствующих, для удовлетворения этих потребностей, ремесел. Представим себе, что это все предоставлено самому себе. Что будет? – Распад. Стихия самой вот аффективности, представленной в обществе – торговли, производства, промышленности и пр. Все это унесет общество, развяжет страсти, будет анархия, беспорядок, хаос, вырождение человека. А если так, значит, хотя это и должно быть, но должно быть соотнесено и коррелировать с другим, что тоже есть в человеке – с разумом. Но и разум сам тоже не может быть

оставлен один, в том виде, как он представлен в обществе, скажем, в виде управляющих. Потому что управляющие неминуемо вырождаются без соотнесения с торговлей, производством и т.д. Мужество – воины, они тоже должны быть, потому что они подставляют то, что вообще человеку дано и что в ней есть. Все это должно быть обязательно представлено, но в соотнесении.

Вот что означает "утопия." Платона. Она – не утверждение, что государство должно быть таким-то и таким-то, что у людей должны быть отняты жены, дети и т.п. Все это

глупости. Платон просто излагает своего рода теорию балансирования и разделения властей. А власти представляют в общественной структуре то, что есть и дано в человеке, и что разыгрывается путями, не зависящими от намерений. То есть, здесь происходит какая-то игра соотносящихся сил, которые нужно приводить в действие, и приводить в действие определенным сгармонизированным путем, на основе какой-то картины; это и есть построение общества, а не иметь отдельно мужественного, или умного, или производящего.

Следовательно, полагаться только на ум — нельзя, полагаться только на мужество — нельзя, полагаться только на страсти, удовлетворение желаний и потребностей, и так регулировать общество, тоже нельзя. Только приведя их в соответствие и нащупав логику отношений между ними, можно получить в обществе какие-то результаты, которые назывались бы справедливостью. Справедливость, по убеждению Платона, не есть отдельная добродетель, а есть соотнесение добродетелей, их пропорция. Добродетель есть справедливость, когда она — в соотнесении, в пропорции. Отдельно

справедливости не существует – она не локализуема в обществе.

Итак, что мы получили? Мы первыми шагами рассуждения, в котором проблема государства еще не фигурировала, показали, что основное отталкивание у греков происходило от того, что на современном языке можно было бы назвать романтическим "внутренним" – некоторый внутренний мир прекрасной души, внутренний мир побуждений... Потому что в таком случае нет никаких препон. Действие, задуманное тираном, пронзало бы социальную массу, как нож масло.

Поэтому тираны и стремятся разрушить всякие автономные, независимо от государства сложившиеся связи. Вот о чем шла речь у Платона. Ведь речь у него идет о наличии того, что можно назвать неорганическим элементом в обществе, который складывается стихийно, порождает спонтанные натуральные, природные явления, независимые от законнопорожденной мысли. Например, традиционные связи, которые мы застаем готовыми. Локальные объединения людей, которые мы тоже застаем готовыми. В них нет универсализма. Интересы клановые — мы застаем их готовыми.

Интересы по крови – это натуральные связи. Они могут быть слепыми и порождать анархию и разрушение, анархию не в простом смысле слова, а в смысле хаоса и несправедливости общества. Вот о чем идет речь у Платона – о том, чтобы устранить или продумать статус различных элементов в обществе. И он выделяет: есть натуральные элементы, то есть природные, и они – опасны. Опасны, потому что несут в себе замысел, который не порожден мыслью, идущей от Логоса, от того, что в нас производило бы порядок постольку, поскольку этот живой Логос

существовал бы в нашей речи. И, существуя в нашей речи, давал бы последствия в виде законно-порожденной мысли, а не наоборот. Вот поэтому я и говорил в начале этого пассажа о многоголосой борьбе греков с хаосом, который их, кстати говоря, и поглотил. То есть, их захлестнуло варварское окружение, инерция, натуральная инерция истории, крупные азиатские империи. Они заглотили греков. То есть, история в норме есть Азия, а в аномалии, в мутации, иногда – греки, иногда – Возрождение.

И беда, нет, не беда и не проблема даже, а просто факт – состоит в том,

что куда бы мы ни шли в нашем мышлении, употребляя понятия, скажем, свободы воли или детерминизма, моральной ответственности и доблести, мы наталкиваемся, знаем мы об этом или не знаем, на все то, что изобретено греками. И что каким-то образом сохранило свою жизнь. Греки это изобретали, проходя по параболической траектории своей авантюры, в которой они проиграли. Но, очевидно, напряжение самой авантюры было таково, что даже тех немногих осколков, которые остались, нам хватает на то, чтобы питаться во многих поколениях

этими вот всего-навсего осколками. Кстати, я сейчас вспомнил в связи с этим, что такая же ситуация иногда складывается и в философии. Был такой философ Кант, любимый мой философ, который написал "Критику чистого разума". Вышла она в свет в 1781 году. Но уже в 1800 году, то есть буквально через несколько лет после выхода ее и последующих "Критик", сочинений об этих произведениях Канта насчитывалось уже около 2000. Представьте себе, как с тех пор выросла библиография работ о Канте.

Один из современников Канта, Шиллер, по-моему, или кто-то

другой, я не помню точно, сказал очень короткую фразу, которую я просто по ассоциации с греками сейчас вспомнил. Он сказал, что когда строят короли, для тачечников хватает работы. Так вот, в случае греков – строили короли, но и для тачечников до сих пор хватает работы.

И, прощаясь с вами, я хочу дать вам один только совет: есть вещи доступные и недоступные. Я имею в виду чисто физическую доступность, а не умственную, об умственной доступности мы вообще не говорим, это не проблема для нашего разговора. Просто есть физически

доступные вещи, а именно — книги, я имею в виду конкретно диалоги Платона, которые практически все есть на русском языке, хорошо переведенные. Они никоим образом не могут шокировать ваш художественный вкус, наоборот, я гарантирую вам, что они удовлетворят ваш художественный вкус даже больше, чем любые другие художественные или называемые художественными произведения. Читайте Платона, потому что многое из того, что вы делаете или будете делать, или подумаете, знаете вы об этом или не знаете, возвращается к этим истокам и существует в них, не

в виде ответа, конечно, а в виде грамотного способа об этом думать и говорить. А ответа у Платона нет. Ну вот, давайте на этом закончим.

Примечания

Лекция 1

1. Цит. по кн.: Шекспир У. Полн. собр. соч. в 8-ми тт. М.: Искусство, 1960, т. 1, с. 113.

(Все примечания к тексту лекций сделаны на основе книг, которыми пользовался автор, или которые находятся в настоящее время в его архиве. – Ю.С.)

Лекция 3

1. Скорее всего, имеется в виду Лев Шестов. См. его кн.: На ве сах Иова. Paris: YMCA-Press, 1975, с. 27.

2. См.: Лурье С. Демокрит: тексты, перевод, исследование. Ленинград: Наука, 1970, с. 312: "Демокрит говорил, что больше (пяти) чувств у животных, мудрецов и бо гов."

3. См.: Парменид. О природе. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.В.Лебедев. М.: Наука, 1989, с. 296: "...на кем [бытии] – примет очень много различных, / Что нерожденным должно оно быть и не

гибнущим также, / Целым, однородным, бездрожным и совершенным."

4. См.: Анаксагор. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, с. 535: "явления суть видимое обнаружение невидимого".

5. См. примеч. 2.

Лекция 4

1. См.: Парменид. О природе. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, с. 296: "Но в границах великих оков оно неподвижно, / Безначально и непрерывно: рождение и гибель / Прочь отброшены... / Один только путь остается, / "Есть" гласящий; на нем – примет очень много различных, /

Что нерожденным должно оно быть и
негибнущим также, / Целым, едиnorod
ным, бездрожным и совершенным. / И не
"было" оно, и не "будет", раз ныне все
сразу / "Есть", одно, сплошное."

2. См. там же, с. 297: "То же самое –
мысль и то, о чем мысль возникает, / Ибо
без бытия, о котором ее изрекают, /
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет
другого / Сверх бытия ни чего... "

3. См.: Гераклит. – В кн.: Фрагменты
ранних греческих философов. Часть I.
М.: Наука, 1989, с. 206: "совместны у
[окружности] круга начало и конец".

4. См.: Анаксагор. – В кн.: Фрагменты
ранних греческих философов. Часть I. М.:
Наука, 1989. с. 533: "И всеми

[существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось... И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, – все это предрешает Ум."

5. См.: Парменид. О природе. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, с. 297: "...оно [бытие – ред.] завершено / Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара, / От середины везде равносильное, ибо не больше, / Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот."

6. См.: Лурье С. Демокрит: тексты, перевод, исследование. Ленинград: Наука, 1970, с. 220: "Сладкое только считается таким, горькое только считается таким... в действительности же — атомы и пустота." Ср.: Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976, т. 1, с. 135: "Ведь одно и то же одним кажется сладким на вкус, а другим — горьким... Потому-то Демокрит и утверждал, что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное не ведомо."

7. Цит. по кн .: Alain. Les passions et la sagesse. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 909.

8. См.: Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976, т. 1, с. 436: "Мышление о

неделимом относится к той области, где нет лож ного."

9. См.: Chardonnier G. Entretiens avec Jorge Luis Borges. Paris: Gallimard, 1967, pp. 61,63.

Лекция 5

1. См.: Гераклит. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, с. 202: "Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит раба ми, других – свободными."

2. Цит. по тому же, с. 199.

3. Цит. по тому же, с. 193.

4. См. там же, с. 189: "Это-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают

и прежде, чем выслушать [ее], и
выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди]
сталкиваются напрямую с этой-вот
Речью (Логосом), они подобны
незнающим [ее], даром что узнают на
опыте [точно] такие слова и вещи, какие
описываю я, разделяя [их] согласно
природе [= истинной реальности] и
высказывая [их] так, как они есть. Что ж
касается остальных людей, то они не
осознают того, что дела ют наяву,
подобно тому, как этого не помнят
спящие."

5. Цит. по тому же, с. 214.

6. Цит. по тому же, с. 247.

7. Ср. там же, с. 197: "Кто намерен
говорить [= "изрекать свой логос"] с

умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит."

8. Цит. по тому же, с. 209.

9. Ср. там же, с. 209: "Души же из влаги испаряются."

10. Ср. там же, с. 215: "Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают."

11. Ср. там же, с. 229: "Душам смерть — воды рождение, воде смерть — земли

рождение, из земли вода рождается, из воды — душа."

12. Цит. по тому же, с. 195.

13. Цит. по тому же, с. 197.

Лекция 6

1. См.: Гераклит. — В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989, с. 208: "Луку имя — "жизнь, а дело — смерть."

2. Цит. по тому же, с. 217.

3. См.: Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976, т. 1, с. 375.

4. См.: Борхес Х.Л. Проза разных лет. М.: Радуга, 1984, с. 229.

5. См.: Descartes. Oeuvres et Letters. Paris: Gallimard, 1953, p. 1358.

6. См.: Мур Р. Нильс Бор – человек и ученый. М.: Мир, 1969, с 41-42.

Лекция 7

1. См. примеч. 4 к лекции 3.

2. См.: Платон. Соч. в 3-х тт. М.: Мысль, 1971, т. 3 (ч. I), с. 488: "...гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного удовольствия – хотя в нем только и видят нынче толк, – но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой."

Лекция 8

1. См.: Лурье С. Демокрит: тексты, перевод, исследование. Ленин град: Наука, 1970, с. 223: "Человек – это то, что все мы знаем".

2. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979, с. 373: "Качества существуют лишь по установлению, по природе же существуют только ато мы и пустота."

3. См.: Софокл. Царь Эдип. – В кн.: Драмы, т. II (пер. Ф.Зелинского). М.: Изд-е Сабашниковых, 1915, с. 88: "Тиресий: / Мое упорство ты хулишь. Но ближе / К тебе твое: его ты не приметил?"

См. там же, с. 92: "Тиресий (грустно): / Ты слепотою попрекнул меня! / О да, ты зряч

— и зол своих не видишь, / Ни где
живешь, ни с кем живешь — не чуешь!"

Лекция 9

1. См.: Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.:
Мысль, 1976, т. 1, с. 110: "...ведь мы не
можем принять, что есть некий Дом
помимо отдельных до мов?"

2. См.: Platon. Oeuvres complètes. Paris:
Gallimard, 1950, t. 1, p. 198. (М.К.
пользовался во время подготовки к
лекциям в том числе и французским
изданием Платона, а также еще двумя
книгами, посвященными античной
философии: Guthrie W.K.C. The Greek
Philosophers. From Thaïes to Aristotle.
London: Methnen, 1967 и Les

Philosophers Célèbres. Paris: éd. Mazenod, 1956. – ред.)

Лекция 10

1. См.: Platon. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1950 t 2 p. 797.
2. Ср.: Vernant J.-P. Mythe et pensée chez les grecs. Paris-François Maspero, 1966, p. 76.

Лекция 11

1. См.: Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1984, т. 3, с. 123.
2. См.: Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976, т. 3, с. 248.
3. См. там же, с. 257: "...у кругового движения нет ни начала, ни конца в нем

самом: они на ходятся вовне".

4. См. там же, с. 241--243.

5. См. там же, т. 1, с. 309: "Ум приводится в движение предме том мысли..."

6. См. там же, т. 3, с. 126: "По-видимому, место есть нечто вроде сосуда; ведь сосуд есть [как бы] переносимое место, сам же он не имеет ничего от [содержащего ся в нем] предмета."

7. См. там же, с. 151: "Наименьшее число, взятое вообще, есть двой ка."

8. См. там же, т.2, с. 556.

Лекция 12

1. См. Аристотель. Соч. в 4-х тт., М.: Мысль, 1976, т. 1, с. 70: "Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть

некое начало...л; с. 310: "А ум через
сопричастность предмету мысли мыслит
сам се бя: он становится предметом
мысли, соприкасаясь с ним и мысля его,
так что ум и предмет его – одно и то же."

2. Ср. там же, с. 287: "Поэтому
необходимо... признать, что центр (равно
как и периферия) один. А если это так, то
в силу тех же доводов и неопровержимых
доказательств необ ходимо, чтобы и небо
было только одно, а не несколько."

3. См.: Schrôdinger E. What is Life? Mind
and Matter. Cambridge.: University Press,
1977, p. 177

ФРАГМЕНТЫ ЛЕКЦИЙ 1979 ГОДА

Лекция 1

1. См.: Парменид. О природе. – В кн.: "Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. с. 297: "Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено / Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара, / От середины везде равносильное, ибо не боль ше, / Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот."

2. См. там же, с. 296: "Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим. / Но в границах великих оков оно неподвижно, / Безначально и непрерывно: рождение и гибель / Прочь отброшены – их отразил безошибоч ный довод."

3. См. там же, с. 296: "Рассуди
многоспорящий довод / Разумом, мной
приведенный. Один только путь остается,
/ "Есть" гласящий; на нем – примет очень
много различных, / Что нерожденным
должно оно быть и негибнущим также, /
Целым, едиnorodным, бездрожным и
совершенным. / И не "было" оно, и не
"будет", раз ныне все сразу / Есть", одно,
сплошное."

Лекция 4

1. См.: Гераклит. – В кн.: Фрагменты
ранних греческих философов. Часть I. М.:
Наука, 1989, с. 199: "Выслушав не мою,
но эту-вот Речь (Логос), должен

признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно".

Лекция 7

1. См. примеч. 1 к лекции 5 осн. части.
2. См. в кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М: Наука, 1989, с. 309: "Нам известно много аргументов, противоречащих [общепринятым] мнениям, [аргументов], которые трудно опровергнуть, как, например, аргумент Зенона о том, что движение невозможно, равно как невозможно пройти ста дий."
3. См. примеч. 3 к лекции 8 осн. части.
4. См.: Платон. Соч. в 3-х тт. М.: Мысль, 1971, т. 3 (ч. I), с. 442-443: "...души всегда самотождественны. И раз ни одна

из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается. Ведь если бы увеличивалось количество того, что бессмертно, это могло бы произойти... только за счет того, что смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все."

5. См. примеч. 2 к лекции 7 осн. части

6. См. то же.

Лекция 8

1. Цит. по кн.: Платон. Соч. в 3-х тт., М.: Мысль, 1971, т. 3 (ч. I), с. 487.

2. См. там же.

3. Цит. по тому же, с. 488.

4. См. там же.

5. См. там же.

6. См. там же.
7. См. там же.
8. См. примеч. 2 к лекции 7 осн. части.
9. Цит. по тому же, с. 66.
10. Цит. по тому же, с. 19.
11. См. примеч. 1.
12. См. примеч. 10.
13. Цит. по кн.: см. примеч. 6 к лекции 6 осн. части.

Лекция 9

1. См. в кн.: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ, 1935, с. 56: "Вообще же неправильно видеть начало в том, что всегда было и есть или бывает. К этому [именно] Демокрит сводит причины, относящиеся к природе,

говоря, что и прежде [все] так происходило. Начало же того, что вечно, он не считает нужным ис кать."

2. См. там же, с. 194: "В "Канонах" он говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет законным и приписывает ему достоверность в суждении об истине, познание же посредством ощущений он называет темным и отрицает пригодность его для распознавания истины."

3. См. там же, с. 81: "Анаксимен, Анаксагор и Демокрит говорят, что плоская форма есть причина того, что она [земля] пребывает [в неподвижности].

Ибо она не рассекает лежащий под нею воздух, но замыкает, будучи плоской."

См. там же, с. 94: "Парменид, Демокрит Земля пребывает в равновесии вследствие равного расстояния отовсюду, ибо нет причины, которая бы заставила ее скорее склониться в одну сторону, чем в другую."

4. См. там же, с. 120: "Демокрит же, подражая грому Зевса и "говоря следующее обо всем", попытался высказать [понятие] о человеке, но не мог сказать ничего большего, кроме неискусного определения, [а именно], он сказал: "Человек есть то, что все мы знаем".

См. также примеч. 1 к лекции 8 осн. части.

Лекция 10

1. См. примеч. 4 к лекц. 9.

2. См. примеч. 2 к лекции 3 осн. части.
3. См. в кн.: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ, 1935., с.197: "Ведь он прямо сказал, что истинное и [чувственно] являющееся – одно и то же и что ничем не отличаются истина и чувственное явление, но то, что является и кажется тем или другим каждому, это и есть истинное..."

Лекция 12

1. См. примеч. 1 к лекции 5 осн. части.
2. См.: Платон. Соч. в 3-х тт. М: Мысль, 1971, т. 3 (ч. I), с. 419: "– Но и в том, что касается почестей, он (философ – ред.) будет учитывать то же самое: он не отклонит их и даже охотно отведаёт, если найдет, что они делают его добродетельнее, но, если они нарушат

достигнутое им состояние согласованности, он будет избегать их и в частной, и в общественной жизни. — Раз он заботится об этом, значит, он не захочет заниматься государственными делами. — Клянусь собакой, очень даже захочет, но только в собственном государстве, а у себя на родине, может быть, и нет, раз уж определит так божественная судьба. — Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его ни где нет..."

3. См. примеч. 4 к лекции 9.

4. См.: Платон. Соч. в 3-х тт. М.: Мысль, 1971, т. 3(ч. I), с. 226-227: "...раз мы сперва взялись наблюдать что-то крупное, в чем осуществляется справедливость, нам уже легче заметить ее в отдельном человеке. Крупным считали мы государство, и его мы устроили как могли лучше, зная наверное, что в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость. То, что мы там обнаружили., давай перенесем на отдельного человека. Если совпадет-очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству. Возможно, что этим сближением, словно трением двух кусков

деревя друг о друга, мы заставим ярко
вспыхнуть справедливость, а раз она
станет явной, мы прочно утвердим ее в
нас самих."